América Latina Dependencia y Liberación

Enrique D. Dussel



Fernando García Cambeiro

Diseñó la tapa
MARÍA HELGUERA

PRINTED IN ARGENTINA
IMPRESO EN LA ARGENTINA

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Avenida de Mayo 560, Buenos Aires

PALABRAS PRELIMINARES

Enrique Dussel, joven pensador argentino conocido en los ámbitos universitarios de América latina y Europa, reúne en este libro trabajos escritos durante un lapso de casi diez años -algunos de ellos ya publicados en revistas- en los cuales una común profundización creadora se centra en el ser y destino de América latina.

El autor se ha propuesto, pues, ofrecernos el móvil despliegue de un pensamiento que se busca a sí mismo en los primeros trabajos, escritos en Europa desde 1962, y que alcanza su madurez y plenitud en los años que siguen a su retorno a América, y especialmente en los últimos. Él mismo ha reconocido la importancia de ese alejarse de lo propio para redescubrirlo, hecho que ha sido experimentado por muchos latinoamericanos. "Descubrí a América latina, paradójicamente, en Europa; más exactamente en Madrid -nos ha dicho- cuando en la convivencia con compañeros de todos los países de nuestro continente socio-cultural, en el Colegio Guadalupe, comencé a tener conciencia de la realidad de nuestra Patria Grande". Luego de su doctorado en filosofía (1959) y de una estadía de dos años en Israel, donde vivió una profunda experiencia de trabajo en los kibbutz, o como obrero en Nazaret, Dussel toma conciencia de que deberá emprender una larga tarea intelectual que empieza a ser expresada desde Francia y Alemania a partir de 1961.

Estudios teológicos en el Institut Catholique de París y en las universidades de Münster y Mainz vienen a contribuir, por esos años, en una sólida preparación que fructifica en 1963, en El humanismo

helénico*, al que sigue en 1964*, El humanismo semita*; la fundamental profundización del que Dussel considera "el enfrentamiento cultural más importante de la historia" será continuada en obras posteriores.*[1]

Pertenecen también a esta etapa de su labor la Hipótesis para una historia de la iglesia en América latina[2] *y los trabajos: "¿Una generación silenciosa y callada?", "El trabajador intelectual y América latina", que han sido incluidos en este volumen. Otros ensayos de la misma época de inspiración cristiana, son "Pobreza y civilización", "Democracia latinoamericana, socialismo y judeo-cristianismo" y "La propiedad en crisis", elaborados mientras Dussel cursaba sus estudios de teología. Fruto de su nueva profundización del tema latinoamericano, y de un incitante diálogo epistolar con los argentinos Gonzalo Casas y Alberto Caturelli, y con el maestro venezolano Ernesto Mayz Vallenilla, son los artículos*: "¿El ser de latinoamérica tiene pasado y futuro*?" y "Escatología latinoamericana" (I y II). En 1965, el autor escribió en España, para la "Revista de Occidente", el ensayo "Iberoamérica en la historia universal". Todos ellos son recogidos en esta edición. El trabajo sobre "La antropología filosófica, fundamento teórico del servicio social en América latina", ponencia presentada al VI Congreso Panamericano de Servicio Social (1968), pertenece a una nueva etapa de trabajo iniciada por Dussel a su regreso al país, donde ha volcado los frutos de su rica formación y experiencia en las universidades del Nordeste y de Cuyo, en la que actualmente ejerce la cátedra.*

Los ensayos pertenecientes a los dos últimos años de labor, que el autor ha querido destacar como un "nuevo momento" de su reflexión, señalan en efecto la preeminencia de un tema que, aunque ya implícito en estudios anteriores, se hace presente con inusitada fuerza: la liberación de los pueblos latinoamericanos. Son estos trabajos: "Metafísica del sujeto y liberación", ponencia presentada al II Congreso Argentino de Filosofía (1971); "Ontología de la femineidad"

[1]El humanismo helénico *será publicado próximamente*; El humanismo semita *fue editado por* EUDEBA*, Buenos Aires, 1969. Como continuación de este ciclo el autor ha elaborado en años recientes* El dualismo en la antropología cristiana, *aún inédito.*

[2]*Editada por Estela, Barcelona, 1967; 2ª ed., con el título* Historia de la Iglesia en América Latina, *Nova Terra, Barcelona, 1972*.

[3]*Esas reflexiones se canalizaron en la organización de una Semana Latinoamericana que tuvo lugar en Paris en 1964; algunos trabajos expuestos en la misma fueron publicados en* Esprit, N9 8-9, 1965*. La ponencia de Dussel fue editada con el titulo* América Latina y conciencia cristiana, IPLA, *Quito, 1970*.

*(1971); "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", ponencia presentada al VIII Congreso Panamericano de Filosofía (junio 1972) e "Historia de la fe cristiana y cambio social en América latina", comunicación expuesta en la Semana de Estudios de El Escorial (julio 1972). En estos ensayos, que integran la amplia producción actual del autor, puede advertirse el paso de la reflexión contemplativa al compromiso activo con la historia, el que lleva a Dussel a un replanteo cultural y a intentar, fructuosamente, un pensar en términos latinoamericanos.**

---

* Los libros más importantes publicados en esta última etapa son: *La dialéctica hegeliana*, Ser y Tiempo, Mendoza, 1972; *Para una ética de la liberación Latinoamericana,* Siglo XXI, Buenos Aires, tomos I y II, 1973*; Caminos de liberación Latinoamericana, I y II, Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1972 (2ª ed. en 1973).*

PRIMERA PARTE

REFLEXIONES ANTROPOLÓGICAS LATINOAMERICANAS

Primeros pasos (1964-1970)
Un pensar todavía ontológico

*¿UNA GENERACIÓN SILENCIOSA Y CALLADA?**

Hay muchos tipos de "silencio", es decir, hay muchos modos de permanecer "callado". Las existenciales, los modos de comportarse del agente humano, las actitudes primarias ante la falta de un signo comunicativo, pueden ser analizados. Es esto, aunque en cortas líneas, lo que nos proponemos.

Tenemos conciencia de que un cierto modo nuevo de encarar la vida se ha originado en nuestra Patria. Esta "toma-de-conciencia" no puede sino ser colectiva, pero al mismo tiempo sólo de un pequeño grupo, una minoría insignificante -por su número-, pero quizás muy significativa por su "perspectiva". Sólo algunos se re-conocen de esta generación: siempre es así en la historia. Cuando surge un nuevo "mundo" -en el sentido contemporáneo de Welt, es decir, cosmovisión (Weltanschauung)- sólo los que lo han descubierto, los que lo viven, los que poseen el sentido de dicho "mundo" se saben portadores de un tesoro necesariamente secreto para los demás. Así han nacido los movimientos sectarios -los que por naturaleza se sienten "pocos"-, pero igualmente han nacido así los grupos universalistas, que necesariamente debieron ser pocos, como las células del embrión son pocas, y por ello mismo, nos hablan de la esperanza de una futura plenitud. Sólo son grandes y muchos desde el comienzo los procesos mecánicos o inorgánicos, o los monstruos.

Nuestra generación, de la cual, los primeros que la constituirían escucharon en sus años infantiles los terribles acontecimientos de una

---

*Articulo aparecido en *Sí*, No. 2, Mendoza, 1964, p. 5. Escrito en Maguncia (Alemania), en 1964.

lejana segunda guerra mundial, y de la cual, los últimos vivieron también como niños o adolescentes los hechos de los años 1955, en Argentina, nuestra generación, permanece silenciosa y callada. ¡Es a esos que han tomado conciencia que constituyen esa generación, esos pocos y perdidos en todos los rincones del país, esos que no temen el mundo contemporáneo del cambio social y de la técnica, pero tampoco niegan el pasado secular, no sólo republicano, sino colonial y cristiano-europeo, es a esos a los que nos dirigimos en estas pobres líneas sin ninguna pretensión! Y nos dirigimos a ellos para pedirles la razón de su silencio, de su mudez, de su aparente ausencia del teatro donde se juega la historia, es decir, del mundo intersubjetivo de la opinión pública. No nos referimos a esa "opinión pública" masiva y objeto de la propaganda. Nos referimos a esa opinión que objetivada en la comunidad puede ser entendida, subjetivizada, comprendida no sólo por el hombre de la calle -lo que es ya importante-, sino también por todos aquellos que en los diversos estratos de la sociedad -desde el sindicalista hasta el político- constituyen la "conciencia" de un pueblo. ¡Si nuestra generación no habla, si no escribe, si no obra, permanecerá marginal a la historia, y como esta historia es radicalmente la vida humana, simplemente no existirá!

¡Hay silencios y silencios!

Existe el silencio del ausente y desinteresado, al modo del inconciente y despreocupado, del egoísta, o al modo del "ocioso", sabio helénico que se retira de la ciudad para alcanzar su perfección propia -sin solidaridad alguna con los "suyos"-. Es el "yo" que se aparta del "nosotros", sin saber que en verdad se aniquila a sí mismo, por cuanto el fundamento de la vida no puede ser sino la convivencia.

Existe el silencio del incapaz, del impotente, del vacío, de todos aquellos que no dicen nada porque no "tienen" algo que comunicar. Si no son culpables de su negatividad deben ser objeto de una profunda comprensión -a fin de que por el servicio eficaz sean algo, y no permanezcan en su postración antihumana. Si fueran responsables de su estado -lo que jamás nadie podrá juzgar-, deben ser objeto de una doble misericordia, ya que además de no tener nada, tienen la culpa de su aniquilación.

¿Se encuentra nuestra generación en este caso? No lo creemos, al menos no podría ser responsable o culpable.

Existe el silencio del sediento y atento. Es un silencio henchido de humanidad. Es la postura esencial de la estructura contingente del hombre. Un helénico lo llamaría el existencial del discípulo, un judeo-cristiano la denominaría los anavim (los pobres de Yahveh); es decir, la actitud del que conociéndose no-acabado considera en

su rededor a fin de escuchar la voz que le indique el camino. Es el "desierto" al que se retiran los profetas, es la "prisión" en muchos grandes políticos, es la "desolación" de cuantos genios del arte conocemos, es la "contradicción" que nos acucia para develar el "sentido". Sin este "silencio" toda palabra es hueca -es pura palabrería-, y todo diálogo es inexistente -charlatanería-. Es el "silencio" fecundo, necesario; silencio al que nuestra juventud latinoamericana -nuestra generación- no está habituada. Es una verdadera desdicha, por cuanto los frutos futuros tienen razón directa con la intensidad y la soledad de este "silencio" creativo. ¡De esta etapa todo depende!

Existe el silencio del callado e impaciente, porque teniendo algo que decir, no sabe cómo decirlo. Falta de expresión, de ocasión para comunicarse, de público para escucharlo. Pero es normal -en el caso de nuestra generación-. Todo lo nuevo, porque es germinal, no puede ser comprendido sino por el que forma parte de eso que es "nuevo". La opinión pública está bien instrumentalizada por lo "antiguo", por los poderosos de otros tiempos -ellos fueron también pocos-, y se abrieron camino solos y contra todos. La masa, bien que sin seguirlos; sólo los entiende a ellos, es como con el vino al que nos habituamos, no tanto porque sea bueno, sino porque lo bebemos cada día, aunque cada día digamos que es malo. La única manera de romper el círculo vicioso del: "no escribimos porque no practicamos escribiendo, y no escribimos porque no tenemos dónde, y no tenemos dónde porque no tenemos público"; el único modo de romper ese círculo vicioso, aunque parezca infantil y pedante, hasta ridículo, es que escribamos para leernos nosotros mismos. De este modo constituiremos realmente "ese" nosotros, y como todo nosotros (intersubjetivo) si es capaz de existir debe necesariamente crecer, porque la vida evoluciona orgánicamente. Escribamos entonces para que un día ese nosotros que se lea a sí mismo sea una buena parte de los miembros de nuestra Patria -si es que en verdad tenemos algo auténtico que decir.

Existe además el silencio del orgulloso, que como el oso de la fábula, espera para escribir un día una obra genial, magnífica, a la "europea", pero nunca la escribe, porque piensa en el "que dirán" más que en lo que piensa decir. Seamos nosotros, en cambio, de aquellos que callan y escuchan durante un tiempo, y durante un tiempo hablan y escriben, con seriedad, es evidente, pero sin pretensión de que sea definitivo, perfecto, incontestable. La ciencia avanza a partir de hipótesis parcialmente probadas, y que sólo serán enteramente admitidas -o dejadas de lado- por la acumulación de muchas generaciones. Pretender realizar solitario una obra incólume es simple-

mente soñar con lo imposible, pero lo más grave es impedir a todos aquellos que podrían haber demolido y construido sobre las ruinas o los restos o los edificios de tal obra, es impedir -repetimos- a sus discípulos continuar la obra. Si todavía, como en el caso de Buda, Sócrates o Jesús, los alumnos pudieran "vivir" junto a sus maestros, escribir sería menos necesario, pero la dificultad social y de nuestro tiempo presente aparta a los alumnos de sus maestros. Estos deben escribir, o de lo contrario, dejan de cumplir un deber histórico.

Existe por último el silencio de auténtico sabio que por sobreabundancia prefiere no decir algo más, por cuanto ha dicho ya lo que era necesario comunicar. Este silencio es el extremo opuesto del "silencio" inicial del "desierto", es entonces el "silencio" del que toma absoluta conciencia de que, al fin, ese algo es Alguien con el cual hay que aprender a dialogar, y para lo cual, todo lo dicho debe dirigirse a instrumentar accidentalmente ese "diálogo". Una vez que ese "diálogo" se inicia, la misión del que debía hablar y escribir, es guardar nuevamente "silencio".

Nuestra generación, creemos, permanece silenciosa y callada, porque se entrelazan ambiguamente dos "silencios": el del "desierto" -sabiéndose todavía incompleto, por ello en "espera" y aún en "esperanza"-, y el de aquellos que ya tienen algo que decir, pero se encuentran intimidados por la falta de práctica, de método, de instrumentos de expresión. ¡A esa generación le pedimos que guarde el silencio cuando escuche, pero que no permanezca callada cuando deba comenzar a expresarse!

"Si" es justamente ese instrumento de intersubjetividad, es donde podemos practicar la comunicabilidad para constituir un "nosotros", y un "nosotros" expansivo, creciente. En cierto modo es necesario, aunque con necesidad de medio, y todo aquel que por mera timidez permaneciera callado, además de traicionarse a sí mismo, traiciona a todos los que tienen derecho a escucharlo. Todo el que dice algo humano, a un nivel de profundidad real, óntica, vital, científica, es creador de "silencio": el que descubre algo para sí en una conferencia, en un artículo, no puede menos que atender, abstenerse de juzgar, comprender, aislarse momentáneamente de otras preocupaciones; es decir, se retira un instante al "desierto".

A los lectores no podemos sino pedirles que no callen y que sean creativos para que podamos constituir poco a poco una conciencia solidaria. Como toda conciencia comunitaria y viviente, es sólo adaptándonos al presente, juzgando los acontecimientos, descubriendo nuestra continuidad en la tradición, comunicándonos nuestras esperanzas en un futuro, en fin, comprendiéndonos ónticamente como his-

tóricos, que no sólo sobreviviremos, sino que quizás vitalizaremos una época. Para ello es una condición que los lectores, desde el nivel que ocupen en nuestra comunidad, y desde cualquier punto del país, se pongan a escribir con seriedad y documentación, con sinceridad profunda y real, a fin de que por la común-visión lleguemos a una con-ciencia.

*EL TRABAJADOR INTELECTUAL Y AMÉRICA LATINA**

Dice Jorge Luis Borges en su poema sobre Francisco Narciso Laprida: "Yo que anhelé ser otro, ser un hombre / de sentencias, de libros, de dictámenes; / a cielo abierto yaceré entre ciénagas; / pero me endiosa el pecho, inexplicable, / un júbilo secreto. Al fin me encuentro / con mi destino sudamericano"[1].

Este dualismo entre pensamiento y lucha, entre vida reflexiva y acción se expresa igualmente en las líneas de Hermann Trinborn, cuando hablando del siglo XVI resume: "Es ésta una de las características de aquella época, en la cual -con diversa vocación- no sólo más de un letrado empuñaba gustoso la espada, sino que no pocos soldados servíanse desenfadadamente de la pluma"[2].

Sin embargo, si pretendemos -y es lo que nuestra generación pretende- alcanzar la edad adulta como nación, como grupo de naciones, es necesario que la función de la reflexión -en último término siempre práctica, por cuanto la existencia concreta se dirige en definitiva al bien común- se autonomice de la acción política para poder fundar acabada y científicamente sus articulaciones. Me explico: si el trabajador intelectual, el pensador -sea literato, filósofo o historiador- debe continuamente empuñar la espada de la acción, es muy difícil que, de hecho, pueda construir el edificio científico que exige una metafísica para la acción.

---

*Artículo publicado en *Si*, Nº 3, Mendoza, 1964, pp. 6-7. Escrito en Münster (Alemania) en 1964.

Es por ello que me dirijo a todos aquellos que han sido llamados -llamado imperceptible a veces, llamado de la historia, del pueblo, del Absoluto- a cumplir la acción reflexiva del pensamiento, que muy lejos de ser un inútil egoísmo significa una función necesaria: imprescindible, faltando la cual toda política, todo sindicato, todo partido es una efímera circunstancia marginal de la historia.

El trabajador intelectual corre un doble peligro. O se siente arrastrado a una acción concreta que le impide poder consagrarse científica o propiamente a su trabajo; o, se encierra en un globo de cristal, en un aislamiento egoísta, en una irresponsabilidad social, en la apariencia de investigar los primeros principios sin interesarse del presente, presente en el cual todo principio existe y sin el cual ningún principio puede existir.

Los más grandes pensadores han respondido a la historia construyendo obras "comprometidas" con los acontecimientos. Sea un Buda, un Zaratustra, un Isaías, un Platón, un Agustín, un Tomás de Aquino, un Hegel, un Marx, todos han partido de un pueblo, de una problemática presente, para dialogar con los existentes y responder con existenciables. Además, el trabajador intelectual latinoamericano es tentado por otras posibilidades propias de nuestra posición en el mundo de la cultura. O imita simplemente ciertos esquemas, mitos o sistemas de otros grupos culturales más avanzados -simple "repetidor" invertebrado o antología "descompaginada"-; o, ignorando lo que otros con esfuerzo e inteligencia han descubierto, cual nuevos Descartes, pretende partir de una cierta originalidad infundada, superficial, aparente.

De todo esto podemos concluir que la tarea del trabajador intelectual latinoamericano es doblemente ardua -mucho más que la del europeo-; debemos asimilar, asumir como propia la tradición de nuestra cultura -que se origina mucho antes de un Carlomagno, de un Carlos V, de nuestros próceres patrios del siglo XIX-; debemos saber discernir los elementos que han nacido en tierra americana por el mestizaje de lo indígena, lo criollo; debemos, por último, construir un pensamiento que sin negar nuestros orígenes ni nuestra originalidad, guarde su nivel científico y cimente la acción de aquellos que operan la Historia prácticamente -fundados en las orientaciones que analizan los que operan la Historia teóricamente, acción ciertamente no secundaria, sino muy por el contrario, esencial.

Todo esto lo entendió muy bien el joven filósofo de la generación de la "Izquierda hegeliana" llamado Karl Marx. Con 17 años ingresó a la Universidad de Bonn, después estudió en Berlín -bajo la influencia de Hegel-, y defendió en 1841 su tesis doctoral, exponiendo

temas que pudieran parecer extremadamente lejanos de toda acción: "Momentos en el desarrollo de la filosofía. La filosofía perfecta"[3]. Sin embargo, en dicha filosofía[4] se funda toda la doctrina económico-política de Marx y Engels.

Es decir, toda acción política necesita un humanismo, una antropología, una filosofía social que funde, que basamente su construcción prudencial. Sin un cuerpo de pensadores todo movimiento político está llamado al fracaso, a caminar sin ruta, como si fuera un ciego.

Un pensador contemporáneo nos recuerda este principio -por otra parte bien conocido desde el tiempo de los filósofos griegos o los profetas de Israel-: No puede hacerse de la acción el principio de una doctrina total[5].

Esta tarea teórica de discernir, de analizar cuál sea el humanismo que incluye la acción de un movimiento político, es la obra de aquellos que han sentido la vocación no ya de ejercer la acción sino de fundarla. Llamamos entonces a esta responsabilidad esencial, a todos aquellos que no sintiendo ninguna inclinación a la acción política concreta, piensan en cambio servir a los hombres en la Historia por medio de la acción reflexiva del pensamiento. En este caso debemos dar un paso más y contemplar cuál deba ser el objeto adecuado del pensador en la encrucijada histórica en la que América latina se encuentra situada.

El gran humanista Erasmo de Rotterdam definía a la razón -la que discierne los fundamentos de la acción política- como un Rey entre las otras operaciones humanas[6]. En América latina debemos saber descubrir la estructura de nuestra conciencia, de nuestra conciencia como naciones, como grupo de naciones, como realidad socio-cultural. Debemos llegar a analizar el origen, la evolución, la crisis de nuestra conciencia colectiva -que incluye sin destruir a toda conciencia individual-. Esta tarea no puede ser el objeto del trabajo aislado de algún pensador, sino que es necesario muchos equipos, investigadores, institutos, a fin de alcanzar una noción clara de lo que somos, como cultura, de lo que somos en el mundo, del puesto que ocupamos en la Historia universal, de lo que debemos ser en un próximo futuro por la convergencia inevitable y mundial en la que nos encontramos embarcados.

El trabajador intelectual latinoamericano -no sólo profesores o estudiantes, sindicalistas, periodistas, pensadores, etcétera- debe ocuparse principalmente de Latinoamérica a fin de realizar una obra de valor universal, a fin de ser respetado en el mundo de la ciencia, por cuanto lo universal no se alcanza sino en la perfección de lo particu-

larmente efectuado. Nuestra posición nos llama, nos exige, nos limita, a solucionar "nuestro" problema. Todo aquel que pretenda proponer al mundo una solución original -si es latinoamericano- será "algo" de Latinoamérica. De allí la crisis de muchos pensadores que sueñan con una Europa perfecta y lejana, y luchan por imitarla en Latinoamérica; al fin sólo alcanzan la conmiseración del europeo y la incomprensión del latinoamericano. Muy por el contrario, si descubrimos nuestro camino entenderemos que para ser oídos en Europa o Asia, es necesario que presentemos sin equívocos nuestra personalidad -nuestro temple, nuestra "cara"- latinoamericana. Para ello "Latinoamérica" debe dolernos, debe desesperanzarnos, debe tornarse problemática, debe ser el objeto mismo de nuestra reflexión. El pensador debe saber mostrar al político que el pueblo latinoamericano tiene ciertas características propias, que exigen soluciones propias. Muchas veces nuestras "élites" políticas extranjerizantes han introducido en nuestro continente soluciones europeas (como el liberalismo inglés, el positivismo y el laicismo sacralizado de Comte y Littré) norteamericanas, sin ningún discernimiento. Ellos han razonado así "Si en Europa (o Norteamérica) existen estas corrientes de pensamiento; y Europa se encuentra tan adelante, es necesario concluir que esas corrientes de pensamiento son la causa del éxito de dicha cultura". Este simple y erróneo razonamiento se encuentra a la base de muchos mitos o ideologías minoritarias que ignoran los principios esenciales de la estructura propia de la conciencia del pueblo latinoamericano. Podríamos -y deberemos hacerlo- criticar duramente a más de un prócer de nuestras naciones que ha caído en ese mimetismo tan simplista y devastador.

Es necesario respetar no sólo nuestras estructuras político-democráticas, económicas u otras, sino y principalmente, la conciencia de nuestro pueblo. La revolución es posible y necesaria, pero en continuidad del alma de un pueblo, de la médula de su existencia, de las estructuras fundamentales de nuestras naciones. Si no discernimos cuáles sean dichas estructuras podemos cometer la imprudencia de nuestros antecesores del siglo XIX y de la primera parte del XX, que han anemizado nuestro pueblo, que han desorganizado la posibilidad de su existencia -muchas veces comprometidos con el extranjero, con el imperialismo económico cultural de Europa y Estados Unidos.

No es el objeto de estas líneas el estudiar las estructuras de la conciencia latinoamericana, ni de exponer el método para poder alcanzar tal objetivo, sino simplemente de llamar la atención a profesores y estudiantes, a los sindicalistas, pensadores, literatos, artistas, a "volverse hacia la misma Latinoamérica", para hacerla objeto de su ocu-

pación, de su pre-ocupación, de su trabajo[7]. Es necesario que los nuevos partidos políticos, los sindicatos, los movimientos intelectuales puedan enraizarse en el suelo fecundo y amplio de nuestra América latina, sabiendo sin embargo luchar contra esa succión tan propia de lo primitivo en nosotros. Esa lucha no es fácil, más aún es titánica. El halago de la fineza europea y la tentación del ocio hispano-americano, el pragmatismo antimetafísico del norteamericano y la dificultad misma del objeto nos incitan continuamente a dejar nuestra tarea.

Concluimos recomendando con insistencia al trabajador intelectual descubrir y poseer los instrumentos necesarios para el ejercicio de su acción -las lenguas extranjeras, los métodos europeos-norteamericanos, el hábito científico respectivo exigente de sí mismo, volcarse a la investigación de Latinoamérica como un todo sociocultural, a fin de discernir una antropología, una ciencia política, un humanismo que permita a nuestros dirigentes y políticos construir una sociedad más justa, más adecuada a las exigencias de nuestra existencia situada, nuestra existencia concreta que no puede ser sino latinoamericana, en un mundo que se unifica, en una civilización que respetando las particularidades se planetiza-. ¡A nosotros analizar y defender nuestra "particularidad" latinoamericana!

NOTAS

1 Cit. en *Revista de Occidente* (Madrid) I (1963), p. 111.
2 *Señorío y barbarie en el valle del Cauca*, inst. Gonzalo F. de Oviedo, Madrid, 1949, p.42.
3 *Die Frühschriften*, Kröner, Stuttgart, 1953: Aus der Doktordissertation (1840) , p. 12-19.
4 Recomendamos especialmente la *Nationalökonomie und Philosopic* (1844), (*lbíd*., 225-316) donde se dan las principales articulaciones del pensamiento filosófico marxista: El trabajo, la acción, define al hombre "Das subjektive Wesen... als Person ist die Arbeit", p. 228) , pero cuando dicho trabajo va como a derramarse en beneficio de “otros” se produce la alienación (*Entaüsserung*), la aniquilación extranjerizante del mismo sujeto con respecto a su propio ser (*Entfremdung*) (*Ibíd*., p. 229). El trabajo es como un elemento de la naturaleza (*naturbestimmten Daseinsweise* (*Ibíd*. , p. 230) , mientras que el capital es un momento del mismo trabajo ("als ein Moment der Arbeit selbst") (*Ibíd*., p. 230). El único modo de evitar la alienación es a partir de la "esencia genérica" (*Gattungswesen*) del hombre, a través de su "Vida y conciencia genérica" (*Gattungsleben, Gatungsbewusstsein*)

(*Ibíd*., p. 234-239) alcanzar el comunismo, donde la existencia individual se identifica con la esencia de la comunidad ("... in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist") (*Ibíd*., 236) , donde la comunidad es la realización perfecta de la esencia del hombre con la naturaleza, una verdadera resurrección de la naturaleza ("Also die Gesellschaft in die vollendete Wesensheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrection der Natur,... Humanismus der Natur") (*Ibíd*., p. 237). No entraremos aquí a criticar dicho humanismo, por cuanto será el objeto de otros trabajos.

5 Maurice Blondel, La Pensee (inédito): "La philosophie de 1'action... car si j'avais pris 1'Action comme objet d'etude, je n'avais pas fait l'Action le principe formel et systematique d'une doctrine spéculative et totale" (cit, Claude Tresmontant, *lntroduction a la Metaphysique de M. Blondel*, Seuil, París, 1963, p. 168).

6 *Enchiridion*, IV; an Opera Omnia, Georg Olms, Hildesheim, 1962. t, V, col. 14 D-E.

7 No podemos dejar de aplaudir al Fondo de Cultura Económica (especialmente con sus colecciones Tierra Firme e Historia de las Ideas en América).

*¿EL SER DE LATINOAMÉRICA TIENE PASADO Y FUTURO?**

Hablaremos de "*Latino*-américa" por dos motivos. Primeramente, por cuanto América del Norte (la anglosajona y canadiense francesa) es otro "mundo", que podremos encarar dentro de algunos decenios, después de habernos claramente "encontrado a nosotros mismos". En segundo lugar, porque hispano o iberoamérica existió hasta el siglo XVIII -la *Cristiandad* colonial, como la llamara Toribio de Mogrovejo[1]-, mientras que, el proceso de universalización y secularización del siglo XIX, se constituyó esencialmente por el aporte francés -en lo cultural- y anglosajón -en lo técnico. Desde ese momento el mundo "español" es ya marginal en América *latina*. Por otra parte la antigua América pre-hispánica -indoamérica- se ha incorporado a la cultura y civilización latinoamericana (aunque guarde en ciertas regiones las características intactas de las civilizaciones pre-hispánicas) por cuanto los indios ocupan desgraciadamente el lugar de una "clase social" (la última, por una injusticia secular) aunque muchos de los elementos de su "mundo" vivan y pervivan en el "mundo latinoamericano" en su totalidad -incluyendo los criollos y los europeos, las regiones agrarias como las urbanas-. "América latina" es esa totalidad humana, esa comunidad de los hombres que habitan desde California al Cabo de Hornos, cuyo *mundo* se ha ido progresivamente constituyendo a partir del fundamento racial y cultural del hombre pre-hispánico, pero radicalmente des-quiciado (sa-

---

*Trabajo escrito en Münster en 1964.

cado de cauce, una verdadera *metanoía*) por el impacto del mundo hispánico del siglo XVI. Nace así lentamente, una *Cristiandad americana* -muy diversa de la medieval europea- que va integrando evolutivamente sus diversos elementos hasta madurar en el siglo XVIII. Nueva ruptura en el siglo de la independencia y la organización, nuevo aporte étnico y cultural, técnico y de civilización; se originan así el racimo disperso de *Naciones latinoamericanas* que en una dialéctica búsqueda van al encuentro de su destino. Ese destino ha de ser *la auto-conciencia de la existencia latinoamericana integrada* no sólo en la historia mundial, sino efectivamente en la *civilización universal* que se avecina al horizonte.

¿De qué manera puede el pensador "pensar" Latinoamérica? ¿De qué manera debe el filósofo "oponerse" (ponerse-ante) Latinoamérica? ¿Cómo debe el intelectual descubrir la Latinoamérica en la que viviendo y con-viviendo no llega a hacerla objeto de su propia reflexión? Es siempre así, y ha sido siempre así, lo más habitual, lo que "llevamos puesto", por ser tan cotidiano y vulgar, no llega nunca a ser objeto de nuestra preocupación, de nuestra ocupación. Es todo aquello que por aceptarlo todos pareciera no existir; a tal grado es evidente que por ello mismo se oculta. Por ello todo latinoamericano, por el solo hecho de serlo, ha nacido, se ha originado, ha descubierto las cosas, las existencias en un "mundo", en un sistema intencional, desde un conjunto de perspectivas constituyentes, que por tan sabidas no las sabe ya nadie. En cierto modo descubrir los últimos constitutivos del mundo latinoamericano es ir al encuentro de un número limitado de "perogrulladas", que significan, sin embargo, los últimos soportes de nuestras existencias.

Una de ellas es, por ejemplo, aquello de que "de tal modo el español no necesita de nada para vivir, que ni siquiera necesita vivir, no. tiene últimamente gran empeño en vivir y esto precisamente le coloca en plena libertad ante la vida, esto le permite señorear sobre la vida"[2]. Nos preguntamos entonces sobre el *ser de Latinoamérica*. Aquí, y ante todo, debemos distinguir tres significaciones equívocas en ese *ser de Latinoamérica*. O hablamos de los *seres* de o en Latinoamérica, es decir, de las tierras, de los océanos que nos limitan, de los cielos que nos cubren, de las riquezas que poseen nuestros suelos, de las razas de nuestros pueblos, en fin de todo aquello que objetiva, que muda y opacamente existe-en-sí, el ser bruto: las cosas. O hablamos de los hombres, y en particular de aquello que constituye al hombre en comunidad originariamente y que es su *mundo*, mundo intencional; y en este sentido podremos referirnos a las peculiaridades del mundo. . latinoamericano tan diverso del helénico, del asiático o aún del nor-

teaméricano. O hablamos del *ser visualizado*, descubierto, enmarcado dentro del horizonte y la originalidad del "mundo" latinoamericano; por cuanto el ser es visto desde Latinoamérica; necesariamente, de una manera propia.

Creemos que lo esencial, para la reflexión humanística -que se encuentra o debiera encontrarse a la base de toda acción social, sindical, política, cotidiana- es estudiar, analizar, describir el *mundo latinoamericano*, y, evidentemente, como su último y más radical elemento, la perspectiva, desde y con la cual el latinoamericano descubre, se la manifiesta, se le patentiza el *ser* en general: la existencia. De otro modo "lo único que puede afirmarse con rigor, y comprobarse históricamente, es una experiencia americana del Ser que, al realizarse, configura a su vez el ser histórico del hombre latinoamericano"[3]. Aquí Ernesto Mayz Vallenilla define ya toda una metodología: desde la experiencia (Erfahrung) del *ser* a la constitución "original" del ser histórico, del *mundo* latinoamericano -no hay prioridad temporal, sino lógica; por cuanto la experiencia del *ser* es ya el elemento esencial en la constitución del *mundo*, y viceversa.

Se abren entonces dos caminos a la investigación: uno histórico, otro propiamente ontológico -pero que deben ser recorridos simultáneamente, si es que se quiere dar cuenta de ambos radicalmente.

Leopoldo Zea ha recorrido, entre otros -pero ciertamente puede ser tomado como ejemplo-, el camino de la indagación del ser americano (quizá el no haberse limitado a solo latinoamérica hace perder a su trabajo muchos de los elementos que buscamos) desde un punto de vista histórico[4]. Alberto Caturelli, por ejemplo, recorre más bien la vertiente ontológica[5].

Sin embargo, la historia de la que hablamos no debe ser ni una mera historia anecdótica, ni una interpretación histórica y tampoco una filosofía de la historia[6]; sino que debe ser una historia del *mundo* latinoamericano (que evidentemente debe poseer como material una historia, una interpretación y una filosofía de la historia, pero no es ninguna de ellas sino algo radicalmente diverso). Por otra parte, la ontología del *ser* visualizado desde latinoamérica no es un capítulo de la ontología, sino una aplicación a una intersubjetividad "concreta" de las estructuras fundamentales que tematizan *de hecho* su intelección -y aún su percepción del *ser*-. Una historia del *mundo* latinoamericano y la *perspectiva radical* de dicho mundo es lo que debemos proponernos como objeto de nuestras reflexiones. En nuestra terminología personal llamamos a todo ello: el "*núcleo ético-mítico*" de la civilización y cultura latinoamericana.

En general, creemos, lo que falta a los trabajos realizados hasta

ahora son dos elementos de gran importancia: o una falta de utilización de documentos, de casos concretos históricos estudiados a lo largo de toda la evolución latinoamericana (desde la cultura prehispánica hasta el siglo xx) -tarea de una filosofía e historia de la cultura-; o falta de tematización al nivel ontológico y radical -permaneciendo al estrato de lo puramente "historia de las ideas"-, Tenemos plena conciencia que una tarea de conjunto es muy difícil, pero será en esa línea metódica por la que se podrá llegar a algún nuevo resultado.

I

¿TIENE LATINOAMÉRICA "PASADO"?

He aquí una pregunta que pareciera sin sentido por demasiado simple, y, sin embargo, es fundamental para discernir el ser latinoamericano. En su interesante *Comunicación*[7] el Dr., Manuel Gonzalo Casas repite una y otra vez:

> "Pues América, como tal, no nace de los imperios precolombianos ni nace de la tierra, aunque los envuelva; tampoco nace en el descubrimiento, en la conquista o en la colonización, Todo eso es el pasado, y si América está allí, sólo lo está como libre de posibilidad del futuro y su creación... Porque América no es el pasado..." (columna 2).

Estamos del todo de acuerdo con esta expresión, pero si se la entiende bien. Un pueblo, una comunidad, una cultura sin pasado no tiene futuro, por cuanto la posibilidad real y profunda de un "no-ser-todavía" se enracina, se funda, en la realidad y la densidad de los cimientos, de "lo acaecido" por y en ese "nosotros", Existencialmente un niño no tiene futuro; el futuro le es atribuido por los adultos, en cuyo mundo existe un pasado histórico, El "mundo" imaginario de un niño es tan pequeño que solo lo absolutamente inmediato -el puro presente- llama su reducida atención (en ese sentido, el animal vive esencialmente en un "solo presente"). Así pudo decir Hegel: "Amerika ist somit das Land der Zukunft, in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten, etwa im Streite von Nord- und Südamerika die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll...”[8]. El que posee una historia -una conciencia del pasado-viviente en la tradición- puede objetivar en el que no la tiene su propia noción de futuro. Pero en verdad ese futuro no es real, sino ilusorio, es un sueño o una utopía. Así nacieron los mitos sobre Latinoamérica que tan pesadamente han sobrecargado nuestra conciencia, en este caso, sí, debe-

mos hablar que el futuro ilusorio de América latina fue "el opio del pueblo" -por cuanto lo establecía como ya existiendo en un mundo mejor o nuevo, pero realmente inexistente, y con ello no podía crearse la "conciencia de insatisfacción", motivo próximo de la tendencia hacia un efectivo futuro mejor.

De tres modos un pueblo podría no tener pasado. O porque efectivamente acaba de nacer -lo cual es imposible tanto en el siglo XVI como en el XX-; o porque, por el procedimiento bien conocido de la conciencia mítica, se habita en el mundo de los arquetipos atemporales (como todas las culturas primitivas o las altas culturas sin contacto con el pensamiento semita); o, por último, porque un pueblo *ha olvidado* su historia o simplemente nunca ha tomado conciencia de ella. América latina tiene una historia milenaria, tanto en su fuente pre-hispánica como en su vertiente hispáno-ibérica; tiene una historia centenaria en su originalidad propiamente latinoamericana -desde el siglo XVI-. Ignorar, olvidar o no tomar conciencia de esa evolución es justamente la característica de una conciencia in-culta. La conciencia cultural -diferente a la conciencia intencional- significa, principalmente, el modo de situarse, la actitud de una subjetividad ante su propia evolución, historia, identidad en el tiempo. Un pueblo, un hombre tiene mayor o menor cultura en el sentido que tenga mayor o menor conciencia de su posición en la historia[9].

El psicoanalista, a fin de realizar una terapéutica, necesita hacer tomar clara conciencia al paciente de la "historia de su conciencia", principalmente de los traumas que condicionan e impiden en el presente una conducta normal. Así, analógicamente, el pensador debe realizar como un psicoanálisis colectivo de su pueblo, para hacer-tomar-conciencia (*Selbstbewusstsein*) de la propia historia. De otro modo, debemos como Sócrates producir una "reminiscencia" en nuestro pueblo, a fin de que conozca claramente lo que ya poseía implícitamente en su propia existencia presente. Y en la medida que sepamos profundizar en el pasado los primeros atisbos, los primeros alientos de nuestra cultura milenaria, tendremos igualmente una comprensión mucho más profunda del presente, que ama ocultarse ante el que no lo valora acabadamente.

La libertad es más libre en la medida en que tiene clara conciencia de todos los datos que constituyen su ser personal. De otro modo, la espontaneidad de la voluntad puede detenerse más morosamente, cuando el poder de ensimismamiento previo es mayor y cuando menos "alterados"[10] o alienados estamos en la necesitante atracción del puro presente. Pero esta libertad de la libertad -permítasenos esa repeti-

ción que no es una tautología- se funda en la previa *oposición* (en su sentido hegeliano) ante el mero presente, que sola es posible por la presencia intencional del pasado (o la tradición viviente en el plano existencial) que tiene paralela reciprocidad con la proyección en un futuro. La libertad en crear un hecho futuro, se condiciona, realmente, en la conciencia actual del pasado.

A la pregunta planteada debemos responder: Tiene ciertamente América latina un pasado -aún milenario-, pero este pasado ha sido olvidado. En mi tierra mendocina he podido personalmente experimentar lo "chato" de mi historia, ya que mi ciudad fue totalmente destruida por un terremoto en el siglo XIX. ¿No será que un gran terremoto cultural ha producido una ruptura total en la conciencia latinoamericana, en ese tan crucial siglo XIX, impidiéndonos en el presente sentir como propio un pasado latinoamericano? De todos modos el espíritu humano tiene el poder de recordar, de evocar a partir de pequeños residuos presentes todo un mundo pasado que ha inconcientemente dejado en el olvido.

La tarea del humanista, será en primer lugar, en América latina, llamar la atención sobre la "toma-de-conciencia" acerca de un pasado centenario y aún milenario.

II

¿ES LATINOAMÉRICA "BI-FRONTE"?

El poeta nos introduce mejor que nadie:

> "Yo no sentía a la Argentina en cualquiera de los posibles modos de hacer en ella; la sentía de otra manera, la sentía siéndola. Lo que equivale a significar que la sufría, que lo hacía no desde fuera, sino desde mí, en mí. ¿y qué era yo?"[11]. "Lo primero que miré... fue el hombre argentino... y al llevar adelante tal intento fue cuando tuve la primera impresión desoladora, la comprobación de que la función ejercida por ese hombre en este país no era, según lo presumible, una aplicación prolongada de ciertas aptitudes y facultades, fundamentalmente humanas, sino un tumor del hombre, un cáncer que lo desnaturalizaba, consumía, nudo fisiológico que obstaculizaba su crecimiento y destino natural..."[12]. "...El primer sentimiento que podía tener ante él era extraño, porque este pueblo, en un sentido profundo no se entregaba. Su mutismo interior me parecía cada vez más incomprensible... Lo cual significaba que había *algo asesinado en esos grupos humanos*"[13]. "Quiere decir que había un hombre... visible, y otro hombre... no visible, silencioso, obstinado, conmovido y laborioso en el fondo tremendamente extenso del país..."[14].

Aquí se tematiza de una manera hondamente sentida la dicotomía de un pueblo dividido: civilización pre-hispánica y hispánica; civilización urbana y rural; cultura criolla y europeo-extranjera; grupos hondamente tradicionales y otros profundamente desenraizados. El indio conocía el nombre de los dioses o espíritus que habitaban cada cañada, cada valle o montaña; cada flor y cada animalito tenía su nombre: no era una "cosa", la naturaleza formaba parte de un "mundo". El extranjero, en cambio, toma la naturaleza ya los otros como *cosas* con las cuales hacer algo: reduce su vocabulario a lo puramente utilitario y vive como un extranjero aún bajo el nombre criollo y durante incontables generaciones. Una gran parte de América latina es extranjera en su propia tierra.

El único modo de incorporarse a un pueblo efectivamente es tomando parte activa en una historia conocida. Nuestra historia, muchas veces -sobre todo en nuestros manuales- comienza en el siglo XIX (tiempo cuasi-mítico que se asemeja un tanto a los tiempos olímpicos; y nuestros héroes evidentemente, ocupan el lugar de los dioses míticos). ¡Es necesario desmitificar nuestra "historia casera" para abrirnos por el pasado y el presente- a la historia universal!

Muy distinta es la reflexión de A. Caturelli. Él opone una América muda, casi "cósica", oscura, "el ser en bruto", a una América des-cubierta, que comienza a expresarse:

> "Es decir, América originaria frente a América des-cubierta. Dos caras de América, no opuestas en el sentido de dos cosas puestas frente a frente. sino una delante de la otra emergiendo de la anterior y simultáneamente succionada por aquella"[15]. "América originaria tiende a succionar lo que ha emergido de ella, tiende a fagocitar todo lo que ha sido descubierto"[16]. y esto, porque "el descubrimiento de América no es un descubrimiento a lo griego, sino un descubrimiento del espíritu cristiano. América es develada cristiana y debe emerge así del seno oscuro de su originariedad"[17].

Pero, debemos preguntarnos –porque, como nos decía la semana pasada el Profesor Pieper, "la filosofía es esencialmente *Frage* (pregunta, problema)"-: ¿Por qué existe esa bi-frontalidad? ¿Cuáles son los motivos de una tal inestable emergencia de la auto-conciencia? El profesor cordobés puede respondernos muy bien. pero todavía sólo ha apuntado algunos aspectos secundarios de ese fenómeno que tan bien ha sabido anotar. Uno de esos aspectos es que América latina es una "sociedad de agregación"[18] más que de integración. "Agregación, contigüidad, no unión ni transfusión... cada uno se encuentra a su vez clausurado en el medio de su acción, sea ésta científica, artística y sobre todo política". "En América lo auténticamente culto debe ser

defendido arduamente y con pocas probabilidades de éxito para que no sea derrotado por el medio".

Por nuestra parte, proponemos una hipótesis de trabajo -que vamos poco a poco viendo su consistencia-: en América latina se ha producido una doble ruptura, un doble trauma que pesa sobre nuestra conciencia, y que solo sabiendo asumir plenamente lo que ha sido "negado" podremos al mismo tiempo integrarnos, identificarnos con nosotros mismos, producir una síntesis, una novedad, una superación *(Aufhebung*). La *primera ruptura* capital fue la que produjo la civilización hispánica al enfrentarse en bloque y destructivamente ante las civilizaciones pre-hispánicas. La ciencia y la conciencia de ese tiempo impidió la comprensión profunda del "alma" india. El conquistador arremetió contra lo superficial y profundo de dichas civilizaciones y culturas desintegrándolas a través de su médula, pero dejando en agonía mil indiscernibles elementos del "mundo" pre-hispánico que peregrinan en el mundo rural como las "ánimas" y los "malos espíritus" en los cuales nuestras gentes de "tierra adentro" o del “sertâo” seguirán creyendo durante algún tiempo. La *segunda ruptura* se produce en el siglo XIX. Conservadores y liberales se enfrentan sangrienta y espiritualmente, produciendo por doquier la barbarie y la destrucción: ¡una verdadera "noche de la historia" latinoamericana (pero sin siglo XIII)! Se destroza así nuevamente, tal como se había destrozado la cultura pre-hispánica, se destroza así la Cristiandad de América latina. A tal grado que, realmente, podría denominársela la prehistoria americana, por cuanto, en la conciencia colectiva de América latina ha sido absolutamente *negada* ese momento histórico (un hegeliano diría *Gestalt*). ¡Es necesario que reintegremos esa historia colonial a la conciencia viva de nuestro pasado, o nuestro bastardismo se perpetuará durante mucho tiempo! y no por un mero afán hispánico, sino esencialmente por el simple interés de *comenzar a ser*, a tomar conciencia de nuestro lugar en la historia universal.

Pero es más. ¡Es necesario saber negar concientemente la negación del siglo XIX! La positividad es la negación por superación de la negación, por afirmación entonces. Un día Kant descubrió que, gracias a la lectura de los empiristas ingleses, se "despertaba del sueño racionalista". Un día sentí despertarme, en el estudio y la experiencia, del "sueño reductivo del siglo XIX". Llamo *siglo reductivo* (de “reducción”, es decir, "reducir" algo a uno de sus componentes negando o dejando de lado otros) a todo aquel intento anti-humanista por el que, paulatinamente, se fue negando la trascendencia en favor de una concepción materialista, positivista, neutra y europeista (en lo que esto tiene de más superficial y "exportable"). Vine a tomar conciencia que

no había entendido a Aristóteles o Plotino porque no poseía una filosofía de la religión; que la Edad Media me era ininteligible porque no conocía científicamente la teología que había originado la constitución de mi propio continente; "que Fichte y sobre todo Hegel -estudiante pastor de teología en Tübingen- habían partido y habían hecho teología más que filosofía (o si se quiere, una teología racionalista); que Sombart, Troeltsch, Dilthey, etc., poseían una profunda formación teológica y exegética que les permitía moverse con facilidad en la historia mundial. En fin, debía a los positivistas del siglo XIX -que confunden el latín con la Iglesia y el griego con el alma humana (y como tenían un profundo pavor ante ambos lo han eliminado de nuestras escuelas, cortando así las raíces de la posibilidad misma de una cultura universal)- el ser un auténtico diletante. Es verdad que a esa generación positivista le debemos *todo* en el plano de la técnica, lo que Eduardo Mallea denominaría "cualquiera de los posibles modos de *hacer*" -pero no "de ser"-. No es, entonces, contra esta generación contra la que nos levantamos, sino contra la abusiva *reducción* que han realizado, anemizando el "alma" de nuestro pueblo y cortándolo de la fuente que podría alimentarlos.

La América originaria que succiona, es una América no asumida, no comprendida, y por ello mismo, presente pero oculta, actuando desde no sabemos donde. La única posibilidad de que emerja una América autoconciente es la de encontrar el modo de unir Latinoamérica en el plano de sus élites sindicales, culturales y políticas -y evidentemente de pensamiento- para que, generacionalmente, en grupo, sintiendo y haciendo sentir su existencia *comience*, por primera vez, la *unidad independiente y autónoma* de la que fue una América latina unida, pero colonial, y siempre heterónoma -heteronomía cuyo centro se ha situado en Europa, y desde hace algún tiempo igualmente en Estados Unidos.

III

¿TIENE AMÉRICA LATINA "FUTURO"?

Nos dice el profesor de Caracas:

> "Frente al puro Presente -...- nos sentimos al margen de la Historia y actuamos con un temple de radical precariedad... El que nos sintamos al margen de la Historia no es, ni lejanamente, una afirmación vacía... Es, ante todo, la necesaria consecuencia de la manera que tenemos de encarar nuestro pasado y de notario ni ausente ni presente"[19]. "Nuestra

tradición es cuasi-ausente y su presencia es inactuante o quizá inefectiva en relación a la actualidad de nuestro mundo... Surgió así el fenómeno del criollismo. El criollo -se ha dicho- tiene el alma atormentada y confusa"[20]. Poseyendo este precario pasado el "temple" del latinoamericano ante el futuro es la "expectativa". "El americano siente que el hombre que hay en él (...) antes de ser algo ya hecho o acabado, y de lo cual pudiera dar testimonio como acerca de la existencia de una obra o de una cosa concluida, es algo que "se acerca", que está llegando a ser, que aún no es, pero que inexorablemente llegará a ser. Bajo esta forma, la propia comprensión de su existencia se la revela como un "no-ser-siempre-todavía": síntoma inequívoco del ser esencialmente *Expectativa*"[21]. "Al hombre americano le está rehusado esperar o temer su porvenir... simplemente se encuentra en medio de los sucesos. Su existencia se encuentra preparada para hacerles frente, previniendo su advenir en una radical Expectativa"[22].

La expectativa tiene, sobre la curiosidad o el optimismo infundado, la ventaja -entre los temples prospectivos- de situarse ante lo Advenidero, ante su contenido, con una tensión interna segura sobre *lo determinado* de lo que vendrá necesariamente e *indeterminado* sobre el contenido de lo que será en el futuro. Es un "estar preparado", "un estar dispuesto".

Creemos que esta es una de las posiciones o temples fundamentales del latinoamericano. Pero no menos sus contrarios: La "avidez de novedades", la "curiosidad", el "desenfrenado optimismo", son igualmente actitudes bien nuestras (tanto en el plano de la cultura, como en el de la política, etc.). Pero además, el expectante, en cuanto tal, no puede verdaderamente actuar, sino más bien esperar el fruto de los acontecimientos -es decir, de la acción de los otros que no están expectantes sino "esperanzados", ya sea porque son prudentes, utópicos y audaces, pero ciertamente no "expectantes"-. La prudencia (*sofrosyne* para los griegos, *prudentia* para el medioevo), sabiduría práctica, pareciera definir mejor la posición plenaria del hombre culturalmente adulto ante la acción. El expectante posee, en la lengua castellana, un fuerte matiz de negatividad, de pasividad, de espera. Esta expectativa ante la totalidad del futuro por cuanto no se posee una conciencia actual del pasado secular, significa la curiosidad o el optimismo ante lo cotidiano, lo presente, y a veces por compensación el sueño de un futuro utópico: "Se puede decir que el iberoamericano es un milenarista; un hombre que espera la llegada mesiánica de un futuro que no cree merecer por lo que es y por lo que ha sido: un Adán culpable"[23]. Por esto, al mismo tiempo es *expectante* (ante lo futuro), *optimista* (ante lo inmerecido), *curioso* (ante lo que no tiene).

El futuro, el futuro real, no esa mera posibilidad lógica, sino la

posibilidad física, histórica; no es solamente un no-ser-todavía, sino un no-ser-todavía-que puede-efectivamente-llegar-a-ser: una "potencia" *real* y presente. La presencia del futuro (no en tanto futuro, sino en tanto contenido-futuro-posible), se ahinca en el presente: primeramente, como realización plenaria y real de un pasado-realizado en un presente, es decir, el fin, que guía, atrayendo, la utilización de los medios para irrumpir efectivamente en ese presente-que-no-es-todavía (el contenido).

Un pueblo que no tiene conciencia de su pasado, no tiene dominio sobre su futuro. Evidentemente todo pueblo, aunque no tenga conciencia, tiene un pasado, en ese mismo sentido tiene un futuro. Pero si es inconciente de su futuro significará que dicho futuro le advendrá "como dado" a una conciencia expectante, y no realizado por una autoconciencia. El futuro plenariamente humano es fruto de una evolución autoconciente. Los animales han evolucionado, pero no pueden autoevolucionar, y por ello degeneran y aún pueden desaparecer -ciertamente el hombre, con su poder de reflexión puede conducir la evolución animal-. Acaece así entre los pueblos: los pueblos que esperan expectantes lo Advenidero se transforman necesariamente en súbditos de aquellos que tienen autoconciencia de la evolución universal.

En ese sentido, no somos libres ante un futuro impuesto o recibido, ni tampoco es un futuro humano, sino más bien un futuro que otros nos atribuyen.

Así podemos concluir esta corta meditación. El ser de América, su mundo, está falto de una comprensión suficiente de su pasado, y por ello de su presente y futuro. Falto de una esperanza en su futuro, carece del entusiasmo para indagar su pasado. Pero, mientras no tome conciencia plenaria de la totalidad de su *ser histórico*, pasado milenario, presente crítico y futuro universal se debatirá en la noche que nos ha dejado el siglo XIX.

Parusía significa estar-ante-lo-que-es. No es un mero esperar un futuro, es mucho más radical. Es constatar que el Ser-está-ya-aquí-y-ahora. Tiempos *escatológicos*, los últimos tiempos, no son un futuro, son un presente -por cuanto estamos ya en la última de las *eras*, de los *tiempos*-. Pero la radicalidad del Presente solo se revela a aquellos que tienen la humildad y la paciencia de peregrinar hasta las fuentes. Desde allí se les presentará, se les manifestará el presente como un futuro. Esta experiencia reveladora les permitirá existir en un presente con la actitud profética, de los que saben discernir en el presente los "signos" del futuro, y de este modo, no ya expectantes, sino decididamente comprometidos en su presente -por el Amor y la Acción- podrán realizar una real revolución, en la Esperanza. Lo que diferencia la "destruc-

ción" de la "revolución" es que la "revolución" cambia una estructura por otra mejor -contenido del futuro real-, mientras que la "destrucción" desorganiza una estructura para imponer el caos en su lugar.

Paradójicamente la "Tradición" -si es auténtica y es capaz de asumir toda la riqueza del pasado- es el único fundamento real para la revolución que debemos realizar en América latina. Esa "Tradición" no es sino la "conciencia viviente de la comunidad" bien que a veces sea traicionada por el olvido, las utopías extranjeras, los conservadores o tradicionalistas. ¡La auténtica "tradición de un pueblo" se expresa en la conciencia de algunos: en el pueblo de Israel, por ejemplo solo los *profetas* tuvieron clara conciencia de la tradición de su pueblo!

El ser de Latinoamérica -tanto como "mundo" que como "perspectiva del ser en general"- sólo puede existir en el presente, por cuanto sólo en el horizonte del presente la existencia puede ejercerse. Sin embargo, el ser de Latinoamérica tendrá futuro, futuro plenariamente humano, en tanto en cuanto tome conciencia, autoconciencia, de su pasado. Y en la medida que sea capaz de enraizarse en un pasado milenario el hombre latinoamericano estará dispuesto, pre-dispuesto, a afrontar con éxito su participación en la civilización mundial que se está gestando.

> "Hace miles de años se le dijo a una pequeña tribu: 'Puse ante ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición, y elegiste la vida'. Esa es también nuestra elección"[24].

NOTAS

1 *Cfr.*, la primera página del manuscrito del Archivo del Escorial catalogado bajo el número d-IV-8 (del siglo XVI).
2 J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la Historia universal*, Rev. de Occidente, Madrid, 1959, p. 361. Esta actitud, este existencial tan español -sobre todo en el siglo XVI, podemos encontrarlo sobre todo en el mundo árabe y en el semita-al fin, es muy mediterráneo.
3 *El problema de América*. Univ. Central, Caracas, 1959, p. III.
4 Especialmente en su *América en la Historia*, FCE, México, 1957, p. 278; *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, México, 1949.
5 *Cfr. América Bifronte*. Troquel, Buenos Aires, 1961, p.132.
6 "Esta obra es ontología y no puede ser por eso mismo filosofía de la historia" (Caturelli, o. c., p. 10).
7 En *Si* Mendoza, I (1964) , p. 4.

8 *Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte*, Reclam, Stuttgart, 1961, p. 147: "Así, pues, América es la tierra del futuro..."

9 La cultura, evidentemente, no es solo una actitud ante la historia, sino igualmente la actitud, la posición de la espontaneidad de un sujeto ante los *útiles de la civilización*, pero no simplemente ante los útiles presentes, sino ante la evolución de la misma civilización. De este modo debemos distinguir: núcleo ético-mítico (los últimos contenidos inteligibles o intencionales del *mundo*), cultura (actitud original de comportarse ante los útiles y el discernimiento de la propia posición en la historia), civilización (sistema de útiles de un grupo desde los intencionales, como las ciencias, hasta los materiales o de producción, como los medios de fabricación).

10 La *alteración* de Ortega (por ejemplo, *El hombre y la gente*, Rev. de occidente, Madrid, 1961, p. 36) no nos parece que agregan mucho a las reflexiones que sobre la *Entäusserung* y *Entfremdung* (alienación) ha tematizado Hegel y sus seguidores -aún en la época contemporánea la reflexión existencial.

11 Eduardo Mallea, *Historia de una pasión argentina*, E. Calpe, Buenos Aires, 1951, p. 55. Lo que se dice aquí de Argentina, podría aplicarse analógicamente a todos los países latinoamericanos.

12 *Ibid.*

13 *Ibid*., p. 56.

14 *Ibid*., p. 53.

15 *América Bifronte*, p. 59.

16 *Ibid*., p. 63.

17 *Ibid*., p. 60.

18 *Ibid*., pp. 73 y ss.

19 E. Mayz Vallenilla, o. c., pp. 41-42.

20 *lbid*., pp. 32-33.

21 *Ibid*., p. 81.

22 *Ibid.,* pp. 83-84. Es decir, "el ser de América está en y es su futuro" (M. Gonzalo Casas, Comunicación, cit. supra, col. 4).

23 *lbid*.

24 Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, FCE, México, 1960, p. 296. Nos dice Karl Jaspers: "La ruptura del contacto con el pasado es la consecuencia de las tendencias anti-históricas de la técnica y la política... ¿Puede el hombre romper la continuidad de la historia y cortar sus raíces...? No, el hombre tiene que reconocerse en lo que ha sido a fin de encontrarse en el presente. Lo que ha sido el hilo de su historia es un factor indispensable y fundamental para conocer lo que ha de ser" (*Condiciones y posibilidad de un nuevo Humanismo*, en *Hacia un nuevo Humanismo*, Guadarrama, Madrid, 1957, p. 368). Sin embargo, ni para el cristiano, ese mundo futuro será una Nueva cristiandad -como lo pretendía en tiempos pasados J. Maritain-, en su *Humanismo integral*, Aubier, París, 1947, pp. 168 y ss. sino una civilización profana y pluralista, en la libertad de conciencia.

ESCATOLOGÍA LATINOAMERICANA I
*(Hacia una tematización de la pregunta por el ser de latinoamérica)**

Saber *preguntarse* acerca de algo o alguien es ya haber realizado el trabajo esencial de la develación del ser. La pregunta sobre algo significa que aquello acerca de lo que nos preguntamos no es una mera "cosa" opaca o bruta, sino que muestra ya los diversos niveles por entre los cuales nuestra mirada inquisidora irá penetrando lentamente.

Pero una pregunta perdida, solitaria sin conexión con otras preguntas que le antecedan y otras que le sigan no puede despertar en la inteligencia un conocimiento acabado. Sólo un *sistema* de preguntas producirá la respuesta conjunta que manifestará el ser del objeto acerca del cual nos preguntamos. Si es un sistema de preguntas, significa que nos encaramos a las cosas con ciertos *a priori*. En la filosofía esos *a priori* son las estructuras que la misma filosofía ha ido constituyendo en la facultad intelectiva de aquel hombre que se denomina filósofo. Enfrentarse a las cosas con la experiencia de los siglos que se han cuestionado acerca de las cosas, es hacer una pregunta *tematizada*, es decir, recíprocamente fundada y fundante.

Este es el grave problema de aquellos que se cuestionan sobre el ser de América. Falta a veces la temática, la pregunta coherente, la cuestión en sistema que precipitará inevitablemente la develación del ser latinoamericano, es decir, del hombre en latinoamérica como ser histórico, concreto, social.

A modo de ejemplo -ejemplo minúsculo-, para dar una como

*Trabajo escrito en Münster en 1964.

imagen parcial en el proceso de donde podrá surgir una descripción del ser de latinoamérica, nos hemos detenido en una pregunta y en un particular personaje latinoamericano -desconocido, evidentemente, por la gran mayoría, como tantos otros latinoamericanos famosos que han sido olvidados bajo el polvo de las conciencias atentas a “lo europeo” e ignorantes de los grandes hombres latinoamericanos: ¿quién conoce la obra de un José de Acosta o de un Bernardino de Sahagún?

Vamos a situarnos en un siglo cualquiera, por ejemplo en el XVII, y en algún lugar de América latina, en Perú. Tomemos la carta catalogada en el *Archivo General de Indias* (Sevilla), *Lima 303*, del 26 de 1659:

> "De la orden de San Francisco: Fr. Gonzalo Tenorio. Natural de Jaén de Bracamoros, en el Obispado de Quito, de edad de 57 años; hijo... de los Conquistadores de este Reino y de el de Chile...; estudió en el Colegio de San Martín... habiéndose graduado de Bachiller de Teología y de Maestro de Artes, llevó por oposición, en esta Facultad, una cátedra, a los 21 años de edad; después, a los 24 años, otra cátedra de la misma Facultad... y ha tres años y más que anda entendiendo, por orden del Virrey, en el desagravio de los Indios y ha procedido con mucho ajustamiento".

Era bien conocido, por cuanto "leyó -dictó clases- de Teología durante 14 años con mucho lucimiento... y ha continuado la predicción con mucho aprovechamiento". Trabajó intensamente entre los indios y realizó largos viajes en las montañas andinas. Pero sobre todo se dedicó a escribir una gran obra -que comenzó en su viaje a España, realizado especialmente para introducir la causa del gran franciscano Francisco Solano- que ha permanecido inédita[1].

Leyendo la obra de Gonzalo Tenorio, nos preguntamos de que modo concibe el puesto de España y de Latinoamérica en la historia. Las preguntas son, entonces: ¿Cuál es la posición de España en la historia? ¿Cuál es la conexión de las Indias en la historia mundial? La respuesta a estos dos problemas abarcan los dos parágrafos siguientes.

1. ESPAÑA, NUEVO ISRAEL

Toda la interpretación del autor se funda en una exégesis bíblica, dando la primacía al Antiguo Testamento (veremos más adelante la importancia de esta inconsciente elección). Nos dice:

> "Los iberos, es decir, los españoles, han sido ya elegidos por Cristo nuestro Señor... para bien universal de todo el género humano, mediante la conversión de todo el orbe y la unión de lo que se halla separado, a saber, de los judíos y gentiles, en la unidad de la fe..." (*Psalmi immac.*, II, f. 102 r.).

Prosigue el monje de origen indiano:

"Dios ama a unos antes de practicar bien alguno...; a otros ama, en cambio, porque antes le amaron a Él... Ambas cosas se cumplen en la Casa de Austria y máxime en los Reyes de España..., no sólo arrojaron de sus Reinos a los Moros y Judíos, enemigos de Cristo... sino que renunciaron a sus derechos sobre la Alemania inferior, sobre Holanda, por su pertenencia en la herejía y en la secta... " (*Fructus immac*., f. 624 r.).

Y concluye:

"El rey de las Españas es quien aborrece a los enemigos de Dios..., solo él, en consecuencia, tiene derecho a que conceda el Señor a sus descendientes el dominio de toda la tierra" (*lbid*., f. 629 r.). "Un reino católico no ha de atender a la razón de Estado" (*lbid*., f. 624 r.).

De este modo la monarquía universal que propone Tenorio se opone totalmente a la política de Maquiavelo, pero igualmente a toda tolerancia ya la distinción de lo temporal y espiritual. Identidad entre Estado e Iglesia:

"¡Oh dichosa... España! Porque Dios le eligió por su liberalidad para que al fin convirtieras a otros... y predicaras nuevamente el Evangelio del Reino, por todo el orbe..." (*Psalmi immac*., E. 97 r-v)[2].

A tal punto lleva el paralelismo entre Israel y España que llega a decir:

"Felipe II, sucesor de Carlos, es apellidado el Sabio, como Salomón, sucesor de su padre David" (*Psalmi immac*., I, E. 469 r-v). Carlos V es el "David católico" (*Partus immac*., f. 599 v). "Aquellos sucesos del pueblo de Dios en el viejo Testamento, eran figura de éstos en el Nuevo, en el pueblo fiel (España)" (*Psalmi immac*., *lbid*.).

Reflexión 1ª. Esta doctrina de ningún modo absolutamente personal, pues es la de toda una sociedad española e hispanoamericana de la época, puede ser analizada.

En primer lugar, como en Israel en los tiempos pre-babilónicos, en los cuales el grupo étnico, la nación política y la comunidad religiosa se identificaban, los íberos son al mismo tiempo los españoles y éstos los elegidos para evangelizar el mundo. Catolicismo e hispanismo se identifican, se confunden. Corona, los reyes católicos y los Austrias e Iglesia se identifican. Los fines del "reino católico" son los fines de la Iglesia: la Cristiandad.

Es un modo bien típico de expresar la intersubjetividad. La ciudad helénica era igualmente "monista", es decir, no sólo poseía fines políticos o comerciales, sino igualmente religiosos. En Roma, el Sumo Sacerdote era un cargo político y religioso. En el mismo mundo semita se identificaban ambas comunidades; el Islam es un ejemplo. *La*

umma que habita la *Dar-el-Islam* (la comunidad que vive en el recinto de la Casa de la fidelidad) es una sola sociedad bajo la autoridad del Califa. Los españoles habían vivido durante ocho siglos en contacto con los califas. Los mismos reyes católicos tenían comportamientos existenciales, políticos, de tipo islámico. ¡Esto era perder toda la inmensa experiencia del semitismo hebreo de la diáspora y del cristianismo en el Imperio Romano!

La gran tentación de Israel, después del exilio de Babilonia, es decir, del judaísmo, fue el *mesianismo temporal*. Se ha denominado técnicamente así la tendencia de la comunidad israelita post-exílica a cifrar toda su esperanza escatológica[3] en la persona de un rey terrestre, político, meramente empírico. La misma comunidad apostólica, es bien sabido, esperaba la coronación real de Jesús de Nazaret. A esto se denomina *mesianismo temporal*.

Acaece que dicho *mesianismo temporal* es una de las posturas, de los existenciales fundamentales del español del siglo XVI, sobre todo del conquistador de América, de la sociedad hispánica en América. Fecundada, evidentemente, por la conciencia mítica del indio. El *mesianismo temporal*, muy por el contrario de lo que pudiera pensarse, es como un "aplastamiento" del cristianismo, una vuelta al paganismo, a la conciencia mítica pre-cristiana, es decir, pre-histórica.

La tentación del pagano convertido es la de volver a la idolatría; la del judío, la del retornar a una esperanza temporal, étnica, nacional. En la medida que el judío vuelve a la exclusividad de su mesianismo nacional, niega el universalismo, la apertura, la trans-nacionalidad del judeo cristianismo. El *particularismo* es la gran falta de Israel, siendo por el contrario el universalismo (la catolicidad) su fruto más maduro.

El *hispanismo mesiánico temporal*, postura de fondo, consciente o inconsciente, de la empresa de la Reconquista en la península y de la Conquista americana, sólo pudo inspirarse en la etapa del Antiguo Testamento, como hemos dicho, pre-exílica.

Todo mesianismo temporal no sólo es nacionalista, sino que tiende al racismo o al particularismo. Así el hegelianismo tendía al *germanismo*[4], el hitlerismo o nazismo a la supremacía de la raza aria, el marxismo al proletarismo[5]. Estos tipos de *particularismo* (nacionalistas, racistas o clasistas) son una reducción de la realidad plurivalente y compleja, irreductible y mucho más rica de la realidad social e histórica. Por cuanto son "simplificaciones" son fáciles de entender y de manejar, y muchas veces "eficientes" *a corto plazo*; logicismos para uso rápido y casero, pero, por ello mismo, profundamente devastadores; muy alemanes por su estructura psicológica.

De igual modo, el *hispanismo mesiánico temporal* unificaba de hecho lo distinto y presentaba en bloque una civilización, una cultura y una religión como idénticas. Y además, con la pretensión de que dicho *hispanismo* había sido elegido por Dios para dominar *temporalmente* todo el orbe, para difundir la *fe*, como si hubiera proporción entre el medio empleado y el fin propuesto.

Etienne Gilson, en su famosa obra *La metamorfosis de la Ciudad de Dios*[6], estudia el pasaje del concepto agustino de *Ciudad de Dios al de Nación moderna*. En esta línea será necesario estudiar el pasaje del *hispanismo mesiánico al nacionalismo mesiánico* que se ha ido constituyendo en Latinoamérica (el que muchos gobiernos conservadores hayan luchado para poseer el derecho patronal, nos indica, entre otros signos, ese regalismo heredado de España). La intolerancia ideológica, tan propia y destructiva en América latina, es otro de los residuos de ese *hispanismo* colonial.

2. LAS INDIAS Y SU DESTINO UNIVERSAL

Nuestro pensador andino comprende que explicar la existencia de un pueblo es injertarlo de alguna manera en la historia mundial. Recurre para ello a dos procedimientos que, a su juicio, parecieran ser aceptables, y que de hecho lo eran en su época: por una parte, se apoya en una leyenda popular (con respecto al pasado); y, por otra, a una cierta visión profética del futuro (de su propia cosecha).

En el siglo XVII era a todos evidente la decadencia de España. Nuestro franciscano la explica como un tiempo de purificación, pues España, como una nueva Tiro y Sidón (sobre todo por su puerto de Cádiz) se ha prostituido con el oro y la plata americanos y se ha vendido al mejor postor[7]. Las Indias tendrán quizá que suplir la función de España en la historia universal, pues ésta cuenta con un pasado glorioso y un futuro mejor. Su tesis no es nueva; es muy conocida en los siglos XVI y XVII[8]:

> "Era éste hijo de cierto español religiosísimo... En cierta ocasión así me lo refirió él, estando en el pueblo de Lambaieque, diócesis de Trujillo, tropecé con un indio muy anciano, y entre otros coloquios de la fe..., propúsele que los indios eran judíos de una tribu dispersa...[9] Rióse el anciano diciéndome que era esto falsísimo y dando razón de sus ritos y vestimentos se expresó de esta manera: 'Sepa, Señor, que tenemos por tradición trasmitida de padres a hijos, que un Apostol predicó en este Reino la misma ley que hoy enseñáis vosotros... y después dijo: Ha predicado por todas estas tierras la fe evangélica para salvación vuestra y ninguno de vosotros la ha abrazado... por lo cual hase airado sumamente

> Dios contra vosotros y en pena y castigo os certifico que, pasados muchos siglos y transcurridas las centurias, vendrán a vosotros por mar los Españoles y ocuparán esta tierra y os obligarán volentes et nolentes a entrar en la iglesia...” (*Psalmi immac*., in 244v-245v.).

Con esto Tenorio quiere demostrar dos cosas: primero, la relación de la historia pre-hispánica con la historia mundial (que sólo podía ser para él la historia bíblica). Segundo, explicar el derecho del monarca español y la sumisión obligada del indio a dicho monarca. Es admirable pensar que el mismo Fray Tenorio era de raza india. Los indios son los *jumenta Austri* (asnos) como pena de su infidelidad primitiva, original (*Interpret. Is*., I, 325 v); "el pecado original de América". Se había producido la primera evangelización, y, sin embargo, Gonzalo de Tenorio, al menos aquí se muestra realista, la encuentra sólo introductoria, imperfecta y no definitiva. Para el Tenorio hay tres predicaciones: la primitiva, efectuada por los Apóstoles y considerada también como universal; la del siglo XVI, que nos la explica así:

> "Todos los autores que opinan que esta predicación general que ahora se lleva a cabo es la *última* (entre ellos Suárez)... piensan que esta evangelización ha de ser tal, y que en todas partes quedará fundada la Iglesia..." (*Unum Christi ovile*, f. 567).

Para nuestro autor esta segunda etapa no es definitiva. Aquí se funda sobre la imperfección de esta segunda predicación y de la decadencia de España, para hacer de las Indias Occidentales el objeto de todas las profecías mesiánicas, al menos de muchas de ellas:

> "Han sido conducidos y llamados a la viña de Cristo y a su Iglesia a la hora undécima del mundo, para recibir la misma paga que los trabajadores de todo el día... " (*Interpret. Is*., I, f. 369 r-v). "Veréis cómo escuchan el clamor de vuestra predicación [la tercera] que será para ellos clara y como luz meridiana, y para los habitantes del mediodía y de la región austral será a la vez como nube de rocío en el día de la mies" (*Clavis regia*, f. 834). "...Y serán los últimos los primeros y los primeros los últimos... pues ya hasta el Austro se dirige hacia aquellos reinos, apartándose de Roma y de España..." (*Ibid*., f. 444).

Se realizará un traslado de la Iglesia a las Indias, y serán éstas la patria del Monarca universal; todo esto fundado en las pseudo-rrevelaciones de Joaquín de Fiore, Juan de Kala, Juan de Aquitania, etc. (cfr. *Fructus inmac*., ff. 632, v. 33 v). Aun el Sumo Pontífice huirá (“ojalá que esta fuga fuera a estos reinos del Perú, donde florece y se conserva la fe pura y sincera”, *Partus inmac*., f. 523). En este sentido, llega a referirse un relato del Arzobispo de Cuzco, Francisco de Borja:

> "Estando orando por la felicidad del reino de las Españas -le decía una terciaria franciscana- me fue mostrado cómo por los pecados del pueblo habrían de sobrevenir calamitosos tiempos de opresión... Me mostró el clementísimo Jesús los reinos del Perú y las Indias occidentales, diciéndome: Cuando vengan sobre España estos males que has visto, aquellos reinos (del Perú) serán mi máximo consuelo" (*Partus immac*., f. 523).

De donde concluye Gonzalo Tenorio:

> "Por todo ello, aunque oriundo de padres españoles, pero nacido en este reino del Perú, si Roma ha de ser destruida, España infestada y Francia sepultada en el olvido, como está anunciado... nada extraño tiene que anhele que esta fuga de la mujer (del Apocalipsis) sea hacia estas regiones de América" (*Ibid*.).

Así América se transformaría en la sede del reinado temporal de Cristo por medio del Monarca universal, ideado por algunos milenarismos del siglo XVII y que Tenorio se inclina infantilmente a aceptar totalmente.

Reflexión 2ª. De un *hispanismo mesiánico temporal*, se pasa a un americanismo del mismo tipo.

Por una parte, se pretende entroncar la historia latinoamericana, por su pasado, en los eventos de la Iglesia primitiva, y, por ella, con la historia del mediterráneo romano. Por otra, en una prospectiva adventista apocalíptica o milenarista, se quiere demostrar la primacía final de América ibérica sobre Europa, Asia y África. Vemos cómo en ambos casos se ha debido, por un doble subterfugio, "sublimar" la historia; lo que de hecho produce es un mito y no la historicidad.

La historicidad (es decir, la temporalidad humana autoconsciente) no puede sino fundarse en hechos reales, concretos. El "recuerdo" de estos hechos pasados son confiados a la "memoria histórica" que debe, entonces, tener una noción crítica de la cronología -ello nos explica que la conciencia realmente histórica sea relativamente reciente, por cuanto debió utilizar muchas técnicas (desde la astronomía a la matemática y las escrituras). Los mayas, por ejemplo, usaron instrumentos de contabilidad cronológica altamente perfeccionados, y, sin embargo, su conciencia era fundamentalmente mítica. El gran año de 52 años y la repetición indefinida de los ciclos impedía percibir la historicidad concreta de los eventos históricos. Trágico es el caso del conquistador del Yucatán que preguntando a unos indios de raza mayoide quiénes habían construido las ciudades y monumentos que todavía se veían en la región, ellos respondieron: "Ni nosotros ni nuestros antepasados" -y son los mayas los que los habían construido.

Gonzalo Tenorio "mitifica" -aunque no pueda saberlo- el origen de *su* América, atribuyendo una predicción apostólica original. "Miti-

fica" igualmente su futuro atribuyendo una primacía que nada ni nadie hace prever. Ambas "mitificaciones" le explican la realidad presente y tranquilizan su conciencia propensa al optimismo y la esperanza futurista.

Esto se explica bien, por cuanto "el inmigrante no tiene presente. sino sólo futuro". La sociedad latinoamericana, hispano-colonial, se injertaba sobre una sociedad primitiva -aunque hubiera altas culturas-, por ello mismo necesariamente anti-histórica, donde todo reside en la "temporalidad original" mítica: "en aquel tiempo". El conquistador, el misionero, no poseían un pasado "americano" -sino sólo español-. ¡Era un extranjero! No conocía el nombre de los valles, ni los dioses que habitaban cada montaña, ni el valor de las hierbas. Era una mera naturaleza "bruta", opaca, muerta -no formaba parte de su "mundo".

La novedad de ese "mundo" sin historia era justamente de no tenerla. Esto posibilitaba una enorme movilidad, adaptación; daba rienda suelta a la creatividad; al menos en los primeros tiempos de la aventura de la "conquista". Pasado el primer entusiasmo, la dureza del presente mueve a la fantasía a sublimar los anhelos y a transformarlos en "realidades futuras". Gonzalo Tenorio es un ejemplo de ese proceso: visión pesimista del presente y super-optimista del pasado y el futuro. Al fin, tres visiones irreales. No es mitificando que la historia se hace. La historia se constituye sólo *en* el tiempo y *con* el tiempo y se *descubre* -no se fabrica.

Tenorio fabricó su propia historia de Hispanoamérica, como mucho liberales del siglo XIX (de cuya visión dependen los libros de textos de nuestras escuelas latinoamericanas), que fabricaron las "historias patrias" con sus dioses olímpicos en el *Urzeit* -tiempo original- de la Independencia (no negamos, sería ridículo, el valor de dicho tiempo, pero lo negamos en la "absolutización", "sacralización" a la que ha sido elevada ante las mentes infantiles en nuestras escuelas).

Sin embargo, el ejemplo elegido nos muestra la necesidad de una inserción de Latinoamérica en la historia mundial para explicar su razón de ser y su dirección autoevolutiva a seguir. Hoy, quizá estemos mejor situados para develar la verdadera posición de América latina en el fenómeno humano planetario.

Conclusiones

Se habla mucho de *hispanismo*[10]. Es necesario saber bien lo que se quiere expresar con ese término. Si se significa los contenidos

últimos de la civilización ibérica desde los siglos XV al XVII en tanto grupo cultural, un latinoamericano no podrá dejar de aceptar que es en dicho humanismo, principalmente, sobre el que se funda la civilización hispanoamericana de la época colonial. Si dicho *hispanismo* significa la Cristiandad ibérica -en esa especial “mezcla" del regalismo absolutista, en donde los fines del Estado monárquico se confundían, por el ejercicio y la doctrina del Patronato, con los del cristianismo-, con su "mesianismo temporal", no podemos menos que indicar su ambigüedad y peligro.

La Cristiandad ibérica, y después la "Cristiandad americana", fue una ciudad monista, donde el rey era el delegado divino (aunque los teóricos salmanticenses se opusieran, nunca sus doctrinas se impusieron, bien por el contrario, de hecho, triunfó la doctrina de los juristas regalistas como Covarrubias). Por ello mismo los fines políticos eran fines religiosos y viceversa. La intolerancia por principio de esta Cristiandad era una necesidad del medio. El mesianismo temporal no era sino la autoconciencia del destino providencial y universalista de la monarquía católica.

Por un fenómeno esencial, para comprender el ser latinoamericano, se produce una *translación* del contenido europeo en el "mundo" latinoamericano. Llamamos *translación* a ese acto habitual en la historia americana por el que un contenido intencional europeo, sacado de su contexto y por ello mismo de su equilibrio, irrumpe en el "mundo" latinoamericano naciendo en un momento imprevisto y produciendo efectos diversos de los que produjo en Europa. El Atlántico pareciera operar como un prisma "mitificante" a tal grado que, lo que es real y homogéneamente emergido en una evolución europea, irrumpe en Latinoamérica con caracteres de "mito", y siempre heterogéneamente -es decir, no producido por un crecimiento armónico y creativo, "desde adentro"-. Estos impactos constantes "extranjeros" impiden la constitución de una conciencia que crezca homogéneamente a partir de sus propios principios (como lo hicieran las culturas prehispánicas o como ha evolucionado la cultura europea).

Si en España el *hispanismo* era el "modo español" de ser europeo en el siglo XVI -que produjo evidentemente un "modo europeo antiespañol" de ver a España, por los matices de intolerancia y mesianismo que el hispanismo comportaba-, en América es un modo-inauténtico" de ser americano. El español, el conquistador, el burócrata del imperio pretendía rehacer "su" España europea en Indias; el misionero, cuando fue auténtico, es la más valiosa excepción en este transplante. Así se importó a América una España mercantil y moderna por sus estructuras económicas, renacentista en parte por su cul-

tura, absolutista y legalista en su política. Era necesario "imponer", por el antedicho proceso de la *translación*, un "orden" hispánico, cueste lo que costare, en la América conquistada. Es evidente que así nació lentamente *algo* absolutamente nuevo y diverso de España, pero perdiendo una enormidad de energía y tiempo en este proceso de "afuera hacia dentro", de "arriba hacia abajo". Muy por el contrario, los emigrantes en Norteamérica no impusieron una "estructura" conocida, europea e importada, sino que pisaron tierra con el solo *a priori* de un "modo de encarar su relación ante la naturaleza". Después, dejaron que ese "modo" se fuera expresando en instituciones, nacientes propias, autóctonas. El "espíritu" fue realmente creativo y la translación se situó solamente al nivel del "modo" de comportarse con respecto a los útiles de la civilización y de la historia (que llamamos cultura).

El *hispanismo*, por ser monista, incluía una civilización y una cultura, no poseyendo la maleabilidad suficiente para permitir, realmente, en el nivel de las instituciones, una creatividad tan necesaria para el progreso de un grupo social.

Trasladado el español como español a una pretendida España-americana, no podía menos que inventar su historia y su futuro y *conversar* sus antiguas instituciones -desorganizando, por otra parte, la conciencia mítica del indio.

Todo esto producirá esa conciencia mesiánica hispanoamericana que en vez de crear los medios para producir el desarrollo del pueblo, es decir, *hacer la historia*, permanecerá perfectamente adormecida en el sueño de una América hispánica centro del mundo y paraíso futuro -mientras otros pueblos sueñan menos, crean más y trabajan técnicamente mejor-. ¡Despertamos de este sueño de un mesianismo "mítico" en nuestro siglo XX, y a fin de re-atrapar la historia debemos, primeramente tomar conciencia de la dislocación entre "ensueño" y realidad, y, en segundo lugar, comenzar a crear en verdad una civilización homogénea, autónoma, autóctona!

NOTAS

1 Está en los *Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores de Madrid*, y en la *Biblioteca del Colegio de Nuestra Señora de Regla, Chipiona, Cádiz* (véase Antonio Eguiluz), *Fr. Gonzalo Tenorio*, en *Missionalia Hispanica* (Madrid), XVI, 48 (1959), pp. 257-322, y en *Archivo Ibero Americano* (Madrid), 15 (1955),

pp. 466-479); y Uribe. ¡Son nada menos que 16 volúmenes listos para ser impresos! En ella se proponía fundar teológicamente la Inmacula Concepción; es muy interesante por cuanto se apoya, como veremos, en un reinado *temporal* y espiritual de Cristo.

2 Para hacerse una idea histórica de la doctrina absolutista, regalista del Patronato español, puede leerse con provecho el interesante capítulo de P. de Leturia, *Relaciones entre la S. S. e Hispanoamérica*, Sociedad bolivariana, Caracas, 1959, t. I, pp. 335 y ss.: "Antonio Lelio de Fermo y la condenación del *De Indiarum Iure* de Solórzano Pereira", donde se comprende el triunfo definitivo, durante los siglos XVII en adelante, de la doctrina de Covarrubias. Lelio había visto bien el error de la identidad de ambas potestades, criticándola fuertemente: "...regiam hanc catholicam maiestatem frui iure omnimodae Monarchiae tam in spiritualibus queam in temporalibus in regnis Indiarum..." (*cap. cit.*, p. 363). Tenorio se expresa así: "Dios concedió a los Romanos Pontífices un derecho radical, por cuanto son vicarios de Cristo, y tienen un dominio *indirecto* sobre todos los reinos del mundo. Como Cristo es aquel por quien los reyes imperan... Esto esprecisamente lo que han dicho los Pontífices al concederles (a los españoles), por su autoridad apostólica dichos Reinos" (*Psalmi immac*., I, f. 172).

3 Esta palabra, que va en el título de este artículo, viene del griego (*éschaton*) y significa: "los últimos tiempos". De allí se ha construido la palabra compleja de: escato-logía (estudio o reflexión sobre la plenitud de los tiempos). Por ejemplo, en la doctrina marxista, el problema de la *sociedad comunista* es un problema *escatológico*, y no sólo escatológico, sino estrictamente *mítico* (por ello nada despreciable).

4 El "Saber absoluto", la "libertad", la "conciencia" se realiza plenamente en el pueblo germano (*cfr. Vorlesungen über die Ph. der Geschichte*, cuarta parte: *Die germanische Welt*). El seminarista de Tübingen será teólogo, ante todo y hasta el fin: "...Die Weltgeschichte... ist die wahrhafte Theodize (subraya el mismo Hegel), die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte" (Reclam, Stuttgart, 1961, p. 605). ¡La historia es al fin una teodicea!

5 Véase la interesante "oposición dialéctica del proletariado y la riqueza" (*Der dialektische Gegensatz von Proletariat und Reichtum*) en su conocida obra de Marx: *Die Heilige Familie* (1844-1845).

6 *Cfr. Les métamorPhoses de la Cité de Dieu*, Vrin, París, 1952, trad. en Troquel, Buenos Aires. Sobre el mesianismo temporal de Israel pueden leerse muy buenas páginas de G. Fessard, *De I'actualité historique*, DDB, París, 1960, t. I.

7 "Bajo la figura de aquellas dos ciudades parece referirse el Profeta a una Tiro y Sidón místicas... Este fue y es el comercio de España, desde que se descubrieron las Indias Occidentales; de allí vienen el oro, la plata... y para comprar todo ésto el orbe entero concurre al puerto de Cadiz..." (*Interpret. Is*., I,f. 324 v.).

8 Para el filósofo le es sumamente útil conocer una bibliografía que se saque de los cauces tradicionales: M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, París, 1937; A. Castro*, Aspectos del vivir hispánico*, Santiago de Chile, 1949; Sánchez Montes, *Los Españoles ante la política internacional de Carlos V*, Pamplona, 1951; el gran

libro de J. L. Phelan: *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the new World*, Berkeley, 1956; sobre el problema que tratamos: Solórzano Pereira, *De lndiarum jure*, Madrid, 1629, pp. 177 y ss. "Tenorio cita entre los autores manejados por él a este particular a Acosta, Gómora, Oviedo, Salazar, Malvenda, Botero, Pedro Mártir, Berrera, Torquemada, Mexía, Gregorio Garcla, Alfonso Ramos, etc.", en *Unum Christi ovile*, f. 549 y ss.

9 A esta explicación ya enteramente mítica se le responderá con otra aún mayor. Debe comprenderse el mecanismo de la conciencia primitiva: un hecho relativamente reciente, por revestir un cierto carácter divino, se lo introduce en el "tiempo mítico" en contemporaneidad con hechos históricamente más antiguos.

10 *Cfr*. Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Fax, Madrid, 1952; Rodolfo Gil Benumeya, *Hispanidad y arabidad*, c. Hisp., Madrid, 1953; J. R. Sepich, *Misión de los pueblos hispánicos*, c. Hisp., Madrid, 1948; etcétera.

*ESCATOLOGÍA LATINOAMERICANA - II**

I

Hemos concluido en el otro trabajo que Gonzalo de Tenorio es un ejemplo típico de lo que pudiera llamarse el *mesianismo temporal hispánico.* Tomemos hoy otros dos ejemplos -ahora uno de España, del siglo XVI, y otro de Portugal y Brasil, en el XVII.

Alguien pudiera pensar que el fraile peruano es quizá una excepción. La persona de Carlos V, emperador de España, Alemania y América nos mostrará que dicho *mesianismo* estaba bien enraizado en la conciencia hispánica; la obra de Antonio de Vieira -aquel gran orador brasileño (1608-1698)- nos manifestará algunas de las prolongaciones lusoamericanas del profetismo ibérico.

Carlos V poseía una noción clara de su autoridad, de su Imperio[1]. El nieto de Fernando nació en los Países Bajos, y su educación fue flamenca, no conociendo el castellano ni tampoco suficientemente el alemán. Sin embargo, su concepción de la tarea imperial no depende de los flamencos, ni del italiano Gatinara, sino de aquellos que expresaban la antigua tradición ibérica.

Siendo aún niño pero ya responsable del gobierno de tantos reinos, se rodeó de mucha gente para que guiaran su juicio aún adolescente. Uno entre tantos, el tercero en el rango, fue el doctor Mota, clérigo en Bruselas y obispo después en Badajoz. En 1520, ante las Cortes de La Coruña, Mota dice que Carlos no es un rey como los demás, "él solo en la tierra que es rey de reyes"[2]. España es aquella tierra, para

---

*Trabajo escrito en Münster en 1964.

el orador, que no sólo ofrece tributos a Roma sino emperadores (como Trajano, Adriano y Teodosio), y "ahora vino el Imperio a buscar el emperador a España, y nuestro rey de España es hecho, por la gracia de Dios, rey de romanos y emperador del mundo".

¿Cuál es el fin que se le asigna a un tal emperador? "Este reino es el fundamento, el amparo y la fuerza de todos los otros", para acometer "la empresa contra los infieles enemigos de nuestra santa fe católica, en la cual entiende, con la ayuda de Dios, emplear su real persona". Para Carlos, lo mismo que para Felipe, es un "vivir y morir en este reino, en la cual determinación está y estará mientras viviere. El huerto de sus placeres, la fortaleza para defensa, la fuerza para ofender, su tesoro, su espada, ha de ser España".

Por último, "otro punto importante en la declaración hecha por boca del doctor Mota, que creo más espontáneo y personal que Carlos: la afirmación de que él quiere dedicar su vida a la defensa de la fe"[3].

Poco después, en la Dieta de Worms (1521), conoce por primera vez a Lutero, y en aquella noche, no lejos del Rin, escribe aquellas palabras que enmarcan su gobierno: en la defensa de la cristiandad milenaria emplearé "mis reinos, mis amigos, mi cuerpo, mi sangre, mi vida y mi alma". Es decir, se propone como fin, no la *monarquía universal*, de los italianos, por medio de la conquista y la opresión, sino el *Imperio cristiano*, esencialmente universal, al que le toca pacificar en sus luchas, unir sus reinos y convertir a todos los cristianos. Aquí la idea de *universitas christiana* no la expone el doctor Mota, sino el mismo Carlos, emperador. En virtud de este principio un Francisco I de Francia, derrotado en Pavia (1525), fue tratado no como un enemigo sino como un vasallo del César, cuyo fin era la paz del Imperio.

En 1526 se produjo el saqueo de Roma; Carlos, por su secretario de cartas latinas Alfonso de Valdez, tuvo una nueva ocasión de manifestar su posición: se desea, ante todo, la paz de la Cristiandad, para así luchar contra el poderío turco y terminar con el luteranismo y si el Papa más que ayudar dichos fines se propone a comportarse como un enemigo, se apelará a un Concilio General; Concilio que Lutero pedía desde hacía ocho años. Se ve cómo el mismo Papa, en esta concepción del Imperio, jugaba un papel diverso al del antiguo Imperio constantiniano.

En 1528 pronuncia Carlos el discurso de Madrid antes de emprender su viaje a Italia para ser coronado emperador. Ese discurso pertenece quizá al predicador fray Antonio de Guevara, obispo de Cádiz. En él se muestra una vez más la idea imperial que consiste en no

tomar lo ajeno, sino en unificar y pacificar el mundo, tarea propia del emperador.

"Carlos V se ha hispanizado ya y quiere hispanizar a Europa. Digo hispanizar porque él quiere transfundir en Europa el sentido de un pueblo cruzado que España mantenía abnegadamente desde hacía ocho siglos, y que acababa de coronar hacía pocos años por la guerra de Granada, mientras Europa había olvidado el ideal de cruzada hacía siglos, después de un fracaso total. Ese abnegado sentimiento de cruzada contra infieles y herejes es el que inspiró el alto quijotismo de la política de Carlos, ese quijotismo hispano que aún no había adquirido expresión de eternidad bajo la pluma de Cervantes"[4].

Todo esto se ha originado en la generación anterior, en la voluntad centralizadora de Fernando de Aragón, sin oposición por parte de la corrupta "Curia de Inocencio VIII y Alejandro VI"[5]. Fue efectivamente el rey de Aragón, en consonancia con la tradición goda, según la costumbre medieval, y el *status* jurídico en la reconquista de Granada, el que organizó el sistema político-religioso que permitió a los reyes de España dominar todo lo referente a lo económico y espiritual en su Imperio[6], y no, como lo creen algunos, Felipe II.

Carlos V fue el primer y el último emperador que pretendió unificar Europa y América, lo temporal y lo espiritual. Pretendió hispanizar América como pretendió hispanizar Europa, para reunir todo el mundo en una sola unidad político-espiritual.

Los conquistadores llegaban a toda tierra nueva, y la "descubrían" en nombre del rey, del emperador. Este acto incluía indisolublemente la noción de dominio político, económico y espiritual de España, del emperador. Hernán Cortés, entre otros, es un ejemplo prototípico: "Vuestra Alteza se puede intitular de nuevo emperador de ellas [de Méjico], y con título y no menos mérito que el de Alemania, que por la Gracia de Dios vuestra sacra majestad posee".

Carlos fue el primer emperador euroamericano, y al mismo tiempo fue el último. Su noción de Imperio era hispánica, y su hispanismo poseía esa unidad tan goda y tan árabe, tan bizantina y romana de lo espiritual y temporal. La intersubjetividad era visualizada desde un solo nivel, descartando la bipolaridad que el judeocristianismo había descubierto e implantado donde había tenido una vigencia social real; es decir, la doble sociedad distinta: la política y la espiritual (la Iglesia).

II

Veamos ese hispanismo transplantado a América, y, en especial, al Brasil. Nos ocuparemos de Antonio de Vieira[7]. Además de muy comprometido en cuestiones públicas, misiones diplomáticas, e insólitos sucesos, escribió una *História do futuro* -el título habla por sí solo- y la *Clavis Prophetarum*. Sería imposible aquí seguir el complicado razonamiento casi matemático del gran visionario. Nos atendremos a su aspecto fundamental. Toda su obra posee dos postulados: el Antiguo Testamento anticipa al Nuevo, que realiza las profecías del Antiguo; en la Biblia se contienen las profecías desde la creación hasta la consumación total. Es decir, se incluye igualmente América.

Tomando el texto de Daniel sobre la estatua de pie de barro -que se ha interpretado como la sucesión de los cuatro Imperios, hasta el Romano (Asirio, Persa, Griego...)-, dice que, en verdad, el quinto reino no es el del anticristo, sino muy por el contrario, el Reino final de Jesucristo, reinado espiritual y temporal[8]. Y se pregunta Viera, ¿cómo será posible ese doble reinado de Jesucristo? No vacila en responder: ¡Por medio de la labor de los portugueses! Y argumenta diciendo: El primer portugués fue *Tubal,* que en el año 801 de la creación fundó *Setúbal* -el antiguo Portugal-. Lisboa fue fundada por el pariente de *Tubal, Elisah*. El reino actual de Portugal fue creado por Dios mismo en el año 1139 cuando J esucristo se apareció al príncipe Alfonso Henriquez, en la victoria de *Urique* contra los árabes. Los judíos cumplieron las promesas de Yehvah en el Antiguo Testamento, los portugueses en el Nuevo. El predicador jesuita -Vieira- sigue después interpretando con textos bíblicos las distintas fechas de la historia de Portugal: 1250, 1578, 1640... El año 1666 aparece como el año fatídico, en el que desaparecerá el Imperio Turco, y comienza una Era de paz, que deberá culminar con el reinado del Portugal. El rey en Lisboa será el soberano mundial.

M. Cantel dice que este mesianismo tiene tres causas: por una parte, los medios donde el judaísmo siempre viviente emitía su influencia mesiánica (que nunca le ha faltado, aun en nuestros días); en segundo lugar, el milenarismo cristiano (secuelas del *neo-joamismo*), que esperaba una eminente intervención divina; en tercer lugar, el imperialismo político que desde 1415, por la toma de Ceuta, había comenzado su expansión y necesita un fundamento místico o mítico[9].

Vieira, sin embargo, no aplicará la noción de *elección* al Brasil; aunque de hecho dicha translación se producirá efectivamente en la conciencia colectiva del pueblo:

> "Los vaticinios políticos del *Quinto Imperio* no se vierte en un mesianismo americano en razón de la estructura propia del Imperio portugués, apoyado en las cuatro regiones del mundo. Pero Vieira ve América inscripta en el mundo profético del Antiguo Testamento. Entre las páginas más fuertes de su obra se encuentra la evocación del Maranhâo; el aspecto de ese país sumergido, la vida de sus habitantes en sus barcas, dan, al jesuita portugués, la llave de una de las interpretaciones de Isaías (c. 18)"[10].

III

Hemos visto cómo se han mezclado, en las épocas constitutivas de la conciencia latinoamericana, elementos de procedencia política y pseudo-religiosa. Decimos "pseudo-religiosa", por cuanto todas las justificaciones proceden de una exégesis muy débil y de una teología un tanto des-quiciada (es decir, sacada de su sentido propio y profundo).Y, sin embargo, esos elementos *míticos* han ido conformando el "mundo" latinoamericano el sistema intencional en el que y por el cual se percibe la realidad. Con el tiempo se han secularizado, pero no por ello son menos míticos, ya que es bien sabido que los mitos existen en las sociedades profanas contemporáneas, como lo han probado los trabajos de Cassirer, Mircea Eliade, Jung, etc.

De este modo, la *Cristiandad iberoamericana colonial*, incluyendo a España y Portugal, e igualmente el Brasil, era co-esencial con el *mesianismo* que el español o el portugués llevaba como elemento constitutivo de su conciencia. Ese mesianismo chocó contra la estructura estática y primitiva de las civilizaciones antihistóricas, como la maya, azteca o inca, que no habían pasado la época calcolítica[11]. Dicho mesianismo se infundió en las masas, se impregnó con nuevos elementos y se transformó profundamente -sin llegar nunca, al menos en la totalidad de la conciencia colectiva a significar un cristianismo adulto, histórico, liberador.

El lirismo, el euforismo un tanto exagerado en la alabanza y hasta divinización de muchas estructuras políticas debe írselas a buscar en esa tendencia tan ibérica al *mesianismo temporal*. El ideologismo es otra de las dimensiones de esa conciencia mítica.

Es evidente que la única solución ante esta ambigüedad es la clara distinción de los dos niveles: el temporal y lo escatológico. Dicha distinción tan necesaria se produjo en el siglo XIX, aunque mediando la guerra fratricida, la incomprensión, la muerte, la desorganización. El proceso de secularización es la vigorización de la consistencia de lo temporal y la libertad auténtica de lo escatológico, pero con peligro

de dualismo. La sociedad futura, respetuosa de la libertad, permitirá un compromiso mucho más profundo en la responsabilidad política y religiosa.

NOTAS

1 *Cfr*. *Karl V. Der Kaiser und seine Zeit* (Köhner Colloquium, 1955), Böhlan, Colonia, 1960; S. Herrera, *Hernán Cortés gana un Imperio para España y Carlos I, en España Misionera* (Madrid), XIV, 59-60 (195S) 257-290; A. de Egaña, *El Regio Patronato, en Estudios de Deusto* (Bilbao), VI, II (1958) 147-204; A. von Druffel, *Kaiser Karl V*, München, 1881 (3 vol.); P. Rassow, *Die Káiser-Idee Karl V*, Berlín, 1932; R. Menéndez Pidal, *Idea Imperial de Carlos V*, Espasa-Calpe; Madrid, 1940, pp. 9-35; etcétera.
2 Menéndez y Pidal, o. c., p. 14.
3 *Ibíd*., p. 16.
4 *Ibíd*., p. 28. "Carlos V, al hispanizar su imperio, propaga hispanidad por toda Europa. El imperio que tan achicado llegó a sus manos, casi sólo como una sombra, se convierte en una vigorosa realidad; Carlos V deja de ser solamente el jefe honorario de los príncipes germanos; él, para la rama española, se reserva la Península, Flandes, Nápoles y Sicilia; su hermano, el españolísimo Fernando, el predilecto de Fernando el Católico, el discípulo de Cisneros, reina en Hungría y en Bohemia; los españoles combaten contra los turcos en Viena, en Túnez, en Argel..." (*Ibíd*.).
5 Leturia, *El origen histórico del Patronato de Indias, en Relaciones de la S. S. e Hispanoamérica*, I, p. 8.
6 Entre otras, fueron especialmente *Inter coetera* (1493) y *Eximiae devotionis* (1493) de Alejandro VI, y la *Universalis Ecclesiae* (1508) de Julio II. Estas eran bulas y breves que concedían a los Reyes Españoles el fundamento jurídico de lo que se llamaría el *Patronato regio* sobre la Iglesia latinoamericana, que manifiesta una visión *mesiánica temporal* que es la que tratamos de esbozar en estas líneas.
7 *Cfr*. R. Ricard, *Prophecy and Messianism in the works of Antonio Vieria,* en *The Americas* (Washington), XVII, 4 (1961), 357-368; para el mesianismo brasileño puede verse: *Archives de Sociologie des Religions* (París), 4 (1957), 5 (1958), 7 (1959), artículos de Métraux, Pereira de Queiroz, Bastide; para Vieira: J. L. de Azevedo, *Historia de Antonio Vieira*, Lisboa, 1931, t. 1 y 2; R. Cantel, *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*, París, 1960: etcétera.
8 "... in his eyes the fifth empire would be the empire, at once spiritual and *temporal*, of Christ" (Ricard, *art. cit*., p. 359).
9 Es necesario ver que en la época el mesianismo estaba casi a la moda, piénsese en las *Trovas* de Bandarra, las obras de Arthurian, Frías, Roquetaillade, etc.

En Bahía, en 1634, Vieira habla de *Esperanças de Portugal, Quinto imperio do mundo.* Todo esto ha conformado profundamente la conciencia brasileña, hasta nuestros días.
Vieira, personalmente, debe mucho a los medios judíos que conoció en Rouen, París y Amsterdam, y al padre Gonzalo de Tenorio.

10 M. Bataillon, en *Annuaire du Collège de France*, L111 (1953), p. 280.

11 *Cfr.* P. Chaunu, *Pour une géopolitique...,* en *Jahrbuch für Geschichte* (Colonia), I (1964), p. 9.

*IBEROAMÉRICA EN LA HISTORIA UNIVERSAL**

Conocemos "algo" cuando hemos comprendido su contenido intencional. "Comprender" significa justamente abarcar lo conocido; pero para "abarcar" es necesario todavía previamente situar lo que pretendemos conocer dentro de ciertos límites, es decir, debemos delimitarlo. Por ello, el horizonte dentro del cual un ser queda definido es ya un elemento constitutivo de su entidad noética.

Esta "delimitación" del contenido intencional es doble: por una parte, objetiva, ya que ese "algo" se sitúa dentro de ciertas condiciones que lo fijan concretamente, impidiéndole una absoluta universalidad, es decir, es un tal ente. Pero, sobre todo, el contenido de un ser está subjetiva e intencionalmente limitado dentro del mundo del que lo conoce. El mundo del sujeto cognoscente varía según las posibilidades que cada uno haya tenido de abarcar más y mayores horizontes, es decir, según la concreta posición que haya permitido a este hombre abrir su mundo, desquiciarlo, sacarlo de su limitación cotidiana, normal, habitual. En la medida en que el mundo de alguien permanece en continua disposición de crecimiento, de desbordar los límites, la finitud ambiente, las fronteras ya constituidas, en esa medida, ese sujeto realiza una tarea de más profunda y real comprensión de aquello que se encuentra teniendo un sentido en su mundo; de otro modo, todo recobra un sentido original, universal, entitativo.

---

*Publicado en la *Revista de Occidente*, Nº 25, Madrid, 1965, pp. 85-95.

Lo dicho puede aplicarse al ser en general, pero, de una manera aún más adecuada, al ser histórico. La temporalidad de lo cósmico adquiere en el hombre la particular connotación de historicidad. Ónticamente, dicha historicidad no puede dejar de tener relación con la conciencia que de dicha historicidad se tenga, pues, el mero transcurrir en el tiempo es historia, sólo y ante una conciencia que juzga dicha temporalidad, al nivel de la autoconciencia o conciencia-de-sí-mismo (*Selbstbewusstsein*), que constituye la temporalidad en historicidad. Y por cuanto la "comprensión" es de-finición o delimitación, el conocimiento histórico -sea científico o vulgar- posee una estructura que le es propia, que le constituye, que le articula. Dicha estructura es la periodificación. El acontecer objetivo histórico es continuo, pero en su misma "continuidad" es ininteligible. El entendimiento necesita discernir diversos momentos y descubrir en ellos contenidos intencionales. Es decir, se realiza una cierta "dis-continuidad" por medio de la división del movimiento histórico en diversas eras, épocas, etapas (*Gestalt*). Cada uno de esos momentos tienen límites que son siempre, en la ciencia histórica, un tanto artificiales. Pero es más, el mero hecho de la elección de tal o cual frontera o límite define ya, en cierto modo, el momento que se delimita, es decir, su contenido mismo.

En los Estados modernos la historia se ha transformado en el medio privilegiado de formar y conformar la conciencia nacional. Los gobiernos, las *élites* dirigentes tienen especial empeño en educar al pueblo según su modo de ver la historia. Ésta se transforma en el instrumento político que llega hasta la propia conciencia cultural de la masa -y aún de la "Inteligencia"-. Los que poseen el poder, entonces, tienen especial cuidado de que la periodificación del acontecer histórico nacional sea realizada de tal grado que justifique el ejercicio del gobierno por el grupo presente como un cierto clímax o plenitud de un período que ellos realizan, conservan o pretenden cambiar.

La historia es "conciencializada" -hecha presente de manera efectiva en una conciencia- dentro de los cauces de la periodificación. El primer límite del horizonte de la historia de un pueblo es, evidentemente, el punto de partida, o el origen de todos los acontecimientos. o circunstancias de donde, en la visión del que estudia la historia, debe partirse para comprender lo que vendrá "después". Así, la historia de un movimiento revolucionario negará la continuidad de la tradición para exaltar su discontinuidad, y tomará como modelo otros movimientos revolucionarios que negaron las antítesis superadas -al menos para el revolucionario.

Por el contrario, los grupos tradicionalistas resaltarán la continuidad, y situarán el punto de partida allí donde la *Gestalt* (momento histórico) fue constituida, de la cual son beneficiarios y protectores -tiempos heroicos y épicos, en los que las *élites* crearon una estructura que, en el presente, los elementos tradicionalistas no pueden ya recrear-. Es dado aún discernir una tercera posición existencial, la de aquellos que sin negar el pasado y su continuidad, siendo fieles al futuro, poseen la razón y fuerza suficientes para re-estructurar el presente -pero aquí no pretendemos hacer una fenomenología de dicha "posición" ante la historia.

I. En América -nos referimos a aquella América que no es anglosajona- la conciencia cultural de nuestros pueblos ha sido informada por una historia hecha, escrita y enseñada por diversos grupos que no sólo realizan la labor intelectual del investigador, como un fin en sí, sino que, comprometidos en la historia real y cotidiana, debían imprimir a la historia un sentido de saber práctico, útil, un instrumento ideológico-pragmático de acción -y en la mayoría de los casos, como es muy justificado, de acción política y económica-. Puestos, entonces, a "hacer ciencia histórica" -o al menos "autoconciencia histórica"-, la primera tarea que les ocupó fue la de fijar los límites, y, en especial, el punto de partida.

Es bien sabido que para la conciencia primitiva el punto de partida se sitúa en la intemporalidad del tiempo mítico -*in illo tempore*, diría Mircea Eliade-, donde los arquetipos primarios regulan y justifican simbólica y míticamente la cotidianeidad de los hechos profanos (divinizados en la medida que son repetición del acto divino). Así nacen las teogonías que explican el origen del cosmos y del fenómeno humano.

La conciencia mítica no ha desaparecido en el hombre moderno, y, como bien lo ha mostrado Ernst Cassirer -en *El mito del Estado*-, las sociedades contemporáneas "mitifican" sin tener conciencia de ello. "Mitificar" en la ciencia histórica es fijar límites otorgándoles un valor absoluto, y, por ello mismo, desvalorizando "lo anterior", o simplemente negándolo. En esto, tanto el revolucionario como el tradicionalista, se comportan del mismo modo; lo único que los diferencia es que el revolucionario absolutiza una fecha reciente o aun futura, mientras el tradicionalista la fija en un pasado menos próximo.

II. En las ciencias físico-naturales, uno de los fenómenos más importantes de nuestro tiempo es el de haber destruido los antiguos

"límites intencionales" que encuadraban antes el mundo micro y macro-físico, biológico, etc. La "demitificación" (Entmytologisierung) del primer límite astronómico se debió especialmente a Copérnico y Galileo que destronaron a la tierra de su centralidad cósmica -gracias a la previa demitificación del universo realizada por la teología judeocristiana, como lo muestra Duhem-[1], para después destronar igualmente al sol hasta reducirlo a un insignificante punto, dentro de nuestra galaxia que posee un diámetro de más de 100 mil años luz. La "demitificación" biológica se debió a la teoría de la evolución -bien que rectificando las exageraciones darwinianas-, en donde el hombre llega a ser "un" ser vivo en la biósfera creciente y cambiante. La "demitificación" de la conciencia primitiva, o a-histórica, se origina con el pensamiento semita, en especial el hebreo, pero cobra toda su vigencia en el pensamiento europeo a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX -siendo Hegel, entre todos, el que con sus Vorlesungen sobre la Weltgeschichte[2], inicia un proceso de universalización de la autovisión que el hombre tiene de su propia temporalidad.

"Demitificar" en historia es destruir los particularismos que impiden la auténtica comprensión de un fenómeno que sólo puede y debe ser comprendido teniendo en cuenta los horizontes que lo limitan, y que, en último término, no es otro que la historia universal -que pasando por la prehistoria y la paleontología se entronca con la temporalidad cósmica-. Querer explicar la historia de un pueblo partiendo o tomando como punto de partida algunos hechos relevantes -aunque sean muy heroicos y que despierten toda la sentimentalidad de generaciones- que se sitúan al comienzo del siglo XIX o del XVI, es simplemente "mitificar", pero no "historiar". Por ello mismo, la conciencia cultural -que se forma sólo ante la historia- queda como anemizada, primitiva, sin los recursos necesarios para enfrentar vitalmente la dura presencialidad de lo Real.

III. En América -no hablamos de la anglosajona- hay muchos que fijan su "punto de partida" en algunas reestructuraciones que han tenido mayor o menor éxito -sean las de México, Bolivia o Cuba-. Explican la evolución y el sentido de nuestra historia aumentando desmesuradamente dichos acontecimientos, y negando el período anterior -es decir, el liberal capitalista o de la oligarquía más o menos positivista, no en tanto positivista, pero sí en cuanto oligarquías-. Las figuras que han tomado parte o que han originado dichas revoluciones -por otra parte no criticables, sino más bien dignas de honor- son elevadas al nivel del "mito", y se transforman en ban-

dera de estos movimientos. No queremos negar la importancia de la reestructuración en América -tanto de un punto de vista político, económico, cultural, etc.- sólo queremos indicar el "modo" que dichos movimientos utilizan para explicar su propia existencia dentro del proceso histórico -si es que emplean alguno-. Se desolidarizan, en primer lugar, de todo lo pasado, y, con ello, se tornan "inocentes" -un estado análogo a la impecabilidad paradisíaca- de todo el mal e injusticia presente y pasada. Pero al mismo tiempo, por su mesianismo co-esencial, se muestran como los portadores esperanzados de todo el bien futuro. Absolutizan o exaltan el tiempo de la agonía inicial, del caos desde el cual emanará el orden, elemento esencial en el temperamento dionisíaco: la revolución es la muerte de donde procede la vida -como la semilla del culto agrario.

IV. Otros en cambio, luchando contra revolucionarios han edificado su construcción sobre el confuso límite que abarca la primera parte del siglo XIX -desde 1808 a 1850, aproximadamente, tiempo en el que se produce la ruptura política y cultural con el pasado colonial. Allí encuentran su origen los liberales criollos, el capitalismo nacional, el político oligárquico (que produjo el tan necesario movimiento de universalización y secularización en el siglo XIX) y el intelectual positivista que da espaldas al pasado hispánico.

Su tiempo “mítico" no puede ser sino el de la Independencia, negando el tiempo colonial -y con ello a España y el cristianismo-. En ese espacio mítico, en ese panteón se eleva el culto a hombres heroicos que han sido configurados con perfiles de una tal perfección que cuando el científico historiador se atreve a tocarles -mostrando los relieves auténticos de su personalidad- es juzgado casi de sacrílego. El proceso es análogo: se absolutiza un momento original; siendo aquí la etapa agónica o épica, la época de la emancipación. Todo esto es una exigencia para dar un sentido a cada Nación en sí misma, naciendo así un aislacionismo de las diversas repúblicas americanas, enclaustradas en sus propias "historias" más o menos desarticuladas con las otras comunidades de la Historia Universal, las "historias" que los estudiantes reciben muchas veces en las aulas pareciera más un anecdotario que una "historia" con sentido. Es que, el haber elegido un límite demasiado próximo, impide la auténtica comprensión[3].

V. Hay otros que amplían el horizonte hasta el siglo XVI. Casi todos los que han realizado este esfuerzo han encontrado después suma dificultad en saber integrar el siglo XIX, y, sobre todo, el presente revolucionario. Es que, el mero tradicionalista no alcanza a poseer la actitud histórica indispensable para gustar e investigar la totalidad de un proceso que no puede alcanzar sentido sino en el futuro. Llamaremos "colonialistas" o "hispanistas" a todos aquellos que han sabido buscar los orígenes de la civilización hispanoamericana más allá del siglo XIX. Para ellos la época épica significará la proeza de Cristóbal Colón, de Hernán Cortés o Pizarro. No se hablará ya de un Castro, ni de un Rivadavia, sino de Isabel y Fernando o de Carlos y Felipe. ¡Es el siglo de oro! -en lo que tiene de oro objetivo, que es mucho-, y de "mítico" (pues no se alcanza muchas veces a discernir en su misma plenitud los fundamentos de su decadencia por otra parte necesaria en todo lo humano). Así como el liberal del siglo XIX negaba a España, el hispanista negará la Europa protestante, anglicana o francesa. Así como el revolucionario negará el capitalismo, o el liberal el cristianismo, así el hispanista negará el Renacimiento, que desembocará en el mecanicismo industrial -aceptando y aún dirigiendo, principalmente gracias a Salamanca y Coimbra, el renacimiento filosófico y teológico, hasta cuando fue desplazado al fin del siglo XVII-. El "hispanista" -en oposición a la posición "europeísta" que pretende considerar todo el fenómeno del continente-, no puede explicar la decadencia de América hispana desde el siglo XVIII, y, sobre todo, no comprende la evolución tan diversa de América anglosajona, ni puede justificar las causas de su rápida expansión, en aquello que tiene de positivo. "Mitificando" el siglo XVI desrealiza América y la torna incomprensible en el presente, y permanece como sobrepasado o ahogado en dicho presente que le consterna, o, al menos, le manifiesta la inmensa distancia de las "dos" América -en lo que se refiere a instrumentos de civilización y nivel de vida-. En tres sentidos hay que desbordar el siglo XVI español para comprender la historia de Iberoamérica[4]. En España, hay que internarse en la Edad Media -descubriendo las influencias islámicas-. En Europa, hay que ir al temprano renacimiento de los Estados Pontificios, pero sobre todo al triángulo que forman Génova-Venecia-Florencia[5], que explican ya desde el siglo X y XI la civilización técnica universal que crece en nuestros días. En América misma, no deben dejarse de lado las grandes culturas andinas -tanto la azteca como la inca-, y sus tiempos clásicos -el área mayoide y pre-azteca y el Tihuanaco-, que determinarán las estructuras de la conquista, la colonización y la vida americana hispánica. Pero aún las culturas secundarias -como la

Chibcha- o las más primitivas, que significarán siempre el fundamento sobre el que se depositarán muchos de los comportamientos actuales del mundo rural o del urbano popular. El historiador podría conformarse con esto, mientras que el filósofo -que busca los fundamentos últimos de los elementos que constituyen la estructura del mundo latinoamericano- deberá aún retroceder hasta la alta Edad Media, la comunidad primitiva cristiana en choque contra el Imperio, el pueblo de Israel dentro del contexto del mundo semita -desde los acadios hasta el Islam-. En fin, explicar la estructura intencional (el núcleo ético-mítico) de un grupo exige un permanente abrir el horizonte del pasado hacia un pasado aún más remoto que lo fundamente. Es decir, explicar la historia de un pueblo es imposible sin una historia universal que muestre su contexto, sus proporciones, su sentido -y esto en el pasado, presente y próximo futuro-. Ese permanente "abrir" impide la "mitificación" y sitúa al pensador como ser histórico ante el hecho histórico, es decir, siempre “continuo”, y, en definitiva, ilimitado. En esto estriba la dificultad y la exigencia del conocimiento histórico.

VI. Por último, se ha originado en América un movimiento de gran valor moral, social y antropológico, que se ha dado en denominar indigenista. En México y en Perú posee fervientes y muy notorios miembros que por su ciencia o prestigio honran el continente. Sin embargo, dentro de los marcos que nos hemos fijado en este corto trabajo, debemos considerar el aspecto mítico del indigenismo.

Cuando se descubre la dignidad de personas humanas, de clase social, de alta cultura del primitivo habitante de América, y se trabaja en su promoción, educación, no puede menos que colaborarse con un tal esfuerzo. Pero cuando se habla de las civilizaciones pre-hispánicas como la época en la que la paz y el orden, la justicia y la sabiduría reinaba en México o el Perú, entonces, como en los casos anteriores dejamos la realidad para caer en la utopía, en el mito. Hoy es bien sabido que las civilizaciones ameri-indianas no pasaron nunca el estadio calcolítico[6], y que por la falta de comunicación se producía una enorme pérdida de esfuerzos, ya que cada grupo cultural debía ascender sólo una parte de la evolución civilizadora. Al fin, las civilizaciones se corrompían a sí mismas sin contar con la continuidad que hubiera sido necesaria[7]. El Imperio guerrero de los aztecas estaba lejos de superar en orden y humanidad al México posterior a la segunda Audiencia, desde 1530. Y, si el Imperio inca puede mostrarse

como ejemplo -mucho más que el mexicano-, el sistema oligárquico justificaba el dominio absoluto de una familia, los nobles y los beneficiarios del Estado. El indigenista negará por principio la obra hispánica y exaltará todo valor anterior a la conquista -hablamos sólo de la posición extrema-. La América precolombiana tenía de 35 a 40 millones de habitantes, alcanzando hoy los 25 millones -es decir, del 100 % el indio ha pasado a ser algo más del 6 %-. En verdad. el habitante de la América no anglosajona no es el indio sino el mestizo. La cultura y la civilización americana no es la pre-hispánica, sino aquella que lenta y sincréticamente se ha ido constituyendo después. Eso no significa que deba destruirse o negarse el pasado indio, muy por el contrario, significa que debe tenérselo en cuenta e integrarlo en la cultura moderna por la educación, en la civilización universal por la técnica, en la sociedad latinoamericana por el mestizaje.

VII. Desde una consideración del acontecer humano dentro de los marcos de la Historia Universal, América ibérica adquirirá su relieve propio, y las posiciones que parecieran antagónicas -tales como las captadas por los indigenistas extremos, hispanistas, liberales o marxistás- serán asumidas en la visión que las trasciende unificándolas. Es la Aufhebung, la anulación de la contracción aparente, por positiva asumpción -ya que se descubre el phylum mismo de la evolución-. No es necesario negar radicalmente ninguno de los contrarios -que son contrarios sólo en la parcial mirada del que ha quedado como aislado en el estrecho horizonte de su Gestalt (momento histórico) en mayor o menos medida artifical-, sino más bien, asumirlos en una visión más universal que muestre sus articulaciones en vista de un proceso con sentido que pasa inapercibido a la observación de cada uno de los momentos tomados discontinuamente.

Si se considerase así la historia iberoamericana, adquiriría un sentido, y, al mismo tiempo, movería a la acción. Sería necesario remontarse -al menos- al choque milenario entre los pueblos indogermanos, que desde el Indo hasta España, se enfrentaron con los pueblos semitas ,que en sucesivas invasiones partían del desierto arábigo para disputar la Media Luna-. El indogermano es una de las clave; de la Historia Universal, no sólo por cuanto toca al Asia y Europa, sino porque su mundo -de tipo a-histórico, dualista- tiene muchas analogías con los del mundo extremo oriental y americano pre-hispánico. Por el contrario, el semita, descubre un comportamiento *sui generis* fundado en una antropología propia.

Lo cierto es que, paulatinamente, se produjo la semitización del Mediterráneo -ya sea por el cristianismo o el Islam-. El mundo cristiano se enfrentó desde el norte al pueblo semita del sur -el Islam organizados en Califatos-, naciendo así la Europa medieval, heredera del Imperio, y que, con Carlos V, realiza su último esfuerzo, para desaparecer después. España fue el fruto tardío y maduro de la Cristiandad medieval, pero al mismo tiempo (quizá por condiciones mineras o agrícolas) inexperta en la utilización de los instrumentos de la civilización técnica, en la racionalización del esfuerzo de la producción maquinista, fundamento de la nueva etapa que iniciaba la humanidad, especialmente en el campo de la economía y las matemáticas. El nacionalismo de la monarquía absoluta mantuvo unida América hispánica, pero su propia ruina significó la ruina de las Indias Occidentales y Orientales. El oro, la plata y los esclavos -base de la acumulación del poderío económico e industrial europeo, que desorganizó y destruyó el poder árabe y turco -dieron a España un rápido y artificial apogeo, transformándose la península en camino de las riquezas, en vez de ser su fragua y su fuente. La crisis de la Independencia fue, por su parte, la división artificial y anárquica de los territorios gobernados por los Virreinatos, Audiencias y Obispados. Y por último, significó un proceso de universalización cultural eliminando la vigilancia tantas veces eludida de la Inquisición-y al mismo tiempo de la Universidad española -para dejar entrar, no siempre constructivamente- el pensamiento europeo (especialmente francés) y norteamericano.

VIII. La historia de América ibérica se muestra heterogénea e invertebrada en el sentido de que por un proceso de sucesivas influencias extranjeras se va constituyendo -por reacción- una civilización y cultura latino americana. Dicha cultura, en su esencia, no es el fruto de una evolución homogénea y propia, sino que se forma y conforma según las irradiaciones que vienen desde afuera, y que cruzando el Atlántico adquieren caracteres míticos -el laicismo de un Littré, por ejemplo, o el positivismo religioso de un Comte, nunca llegaron a ser practicados en Francia con la pureza y pasión que fueron proclamados en Latinoamérica-. Pareciera que una ideología en Europa guarda una cierta proporción y equilibrio con otras, en un mundo complejo y fecundo -porque de la vejez de Europa sólo hablan los que no la conocen-. En América, dichas ideologías -como un electrón desorbitado- producen efectos negativos, ideologías utópicas, y, al fin, nocivas. Esto es una nueva prueba de que, para com-

prender el siglo XIX y XX, es esencial tener en cuenta el contexto de la Historia Universal.

Una visión que integre verticalmente -desde el pasado, remoto- y horizontal -en un contexto mundial- la historia de América ibérica no existe hasta el presente. Mientras no exista, será muy difícil tomar conciencia del papel que nos toca desempeñar en la Historia Universal. Pero es más, sin dicha conciencia la conducción misma de la historia -tarea del político, del científico, etcétera- se torna problemática. De allí la desorientación de muchos en América latina.

Concluyendo, debemos decir, que es necesario descubrir el lugar que le toca a América dentro del huso que se utiliza esquemáticamente en la representación de la evolución de la Humanidad. Desde el vértice inferior -origen de la especie humana en un mono o polifilismo- por un proceso de expansión y diferenciación, se constituyeron las diversas razas, culturas, pueblos. En un segundo momento -el presente-, por la comprensión y convergencia, se va confluyendo hacia una civilización universal. América latina se encamina igualmente hacia esa unidad futura. Explicar las conexiones con su pasado remoto -tanto en la vertiente india como hispánica-, y su futuro próximo, es desvelar inteligiblemente la historia de ese grupo cultural, y no ya con la simpleza del anecdotario o la incongruencia de momentos estancos y sin sentido de continuidad o la invención del político sin escrúpulos.

Existe una América pre-hispánica que fue desorganizada y parcialmente asumida en la América hispánica. Esta, por su parte, ha sido igualmente desquiciada y parcialmente asumida en la América latina emancipada y dividida en naciones con mayor o menor artificialidad. Toca al intelectual mostrar el contenido de cada uno de estos diversos momentos y asumirlos unitariamente, a fin de crear una autoconciencia que alcance, por medio de la acción, la transformación de las estructuras presentes. Todo esto es necesario hacerlo en continuidad con un pasado milenario, superando los pretendidos límites míticos, opuestos, y vislumbrando vital y constructivamente un futuro que signifique estructurar en América latina los beneficios de la civilización técnica. No por ello debemos perder nuestra particularidad, nuestra personalidad cultural latinoamericana, conciencializada en la época y por la generación presente. Hablamos, entonces, de asumir la totalidad de nuestro pasado, pero mirando atentamente la manera de penetrar en la civilización universal siendo "nosotros mismos".

NOTAS

1 *Les systèmes du monde*, París, 1912.
2 La edición de Frommann (*Sämtliche Werke*, t. XI) le titula *Vorlesungen die Philosophie der Geschichte* (Stuttgart, 1949), mientras que con más propiedad, José Gaos, en su traducción castellana ha puesto*: Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal (Revista de Occidente*, Madrid, 1953). El mismo Hegel, decía: "Der Gegenstand dieser Vorlesung ist die philosophische Weltgeschichte, die Weltgeschichte selbst" (ed. alemán, p. 25).
3 Sabemos que muchos interpretarán mal nuestras palabras, y creerán que desvalorizamos la época de la emancipación. Muy por el contrario, el único modo de "valorizar" un hecho histórico es reducirlo a su temporalidad, concretidad, realidad propia, descendiéndolo del "mito" para darle un sentido próximo, imitable, verdadero fundamento de una auténtica "nacionalidad".
4 Denominamos América pre-hispánica a las culturas americanas que se organizaron antes de la conquista hispánica. Creemos que debe denominarse Hispanoamérica la civilización que floreció entre los siglos XVI-XVIII; mientras que puede denominarse Latinoamérica al conglomerado de naciones nacidas en el movimiento emancipador del siglo XIX y que, evidentemente, dejaron de pertenecer a España (política y económicamente, pero también en mucho desde un punto de vista cultural, abriéndose a Europa; especialmente a Francia).
5 *Cfr*. Werner Sombart, *Der Moderne Kapitalismus, Die Genesis des KaPita. lismus,* Dunckcr-Humblot, Leipzig, 1902:, t. I, XXXIV, p. 670.
6 Pierre Chaunu, *Pour une géopolitique de l'espace américain, en]ahrbuch für Ceschichte van Staat*... (Koeln), 1 (1964), p. 9.
7 J. E. Thompson, *Grandeur et décadence de la civilisation maya*, Payot, París, 1959.

*LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA, FUNDAMENTO TEÓRICO DEL SERVICIO SOCIAL EN AMÉRICA LATINA**

Nuestra reflexión está erizada de dificultades, ya que no sólo debemos pensar acerca cual sea la visión del hombre que el servicio social debiera tener, universalmente, para ejercer convenientemente su labor, sino que debemos afrontarnos con juicios previos -auténticos prejuicios- sobre la cuestión; pero además, el que por vocación trabaja en el horizonte latinoamericano se encuentra abocado, a solucionar problemas de nuestro ámbito cultural y humano, el latinoamericano, y no ya el del hombre en general como miembro de la humanidad. Dividiremos esta corta reflexión en tres partes. Un rápido estudio sobre la situación actual teniendo en cuenta, principalmente, la tercera encuesta internacional, *Formación en vista del servicio social*[1]. En segundo lugar, definiremos cómo debe denominarse y cuál sea la función de una cierta visión teórica que funde la acción práctica del que ha elegido la profesión del servicio social. Por último, esbozaremos algunos contenidos de la estructura fundamental de dicha visión del mundo.

I

En los documentos oficiales de las Naciones Unidas[2] y entre los autores que tratan la cuestión del servicio social[3], se usa frecuente-

*Comunicación presentada en el *VI Congreso Panamericano de Servicio Social* (Caracas), 1968.

mente el término de "la filosofía del servicio social"[4], o aún la "ideología" del servicio social[5]. Veamos qué es lo que de hecho se quiere indicar con dichos términos.

Se nos dice que "algunos de los imperativos filosóficos y morales sobre los que está basada hasta aquí la profesión del trabajador social (son): Reconocer la importancia del ser humano, sea cual fuere su condición, su rango, su raza, su religión, sus convicciones políticas..."[6]. Continúa el informe indicado ocho niveles de lo que constituiría la estructura de "imperativos filosóficos" de la profesión. Por éste y por otros textos puede concluirse que "filosofía" significa, en su uso efectivo, concreto, los principios que fundan ("s'est fondée jusqui'ici la tâche du travailler social") el ejercicio de la profesión. Serían, entonces, principios cargados de un sentido eminentemente prácticos, pragmáticos. A tal punto son meros principios de acción profesional que a veces se habla de asimilar "la filosofía, el estado de espíritu y el conocimiento de sí mismo"[7], significando "filosofía" solo algunos principios con función práctica. Parecería aún, que dicha "filosofía" no incluye el estudio de filosofía antropológica, ya que se distingue entre el conocimiento "del hombre y los de la sociedad bajo sus aspectos filosóficos"[8]; se habla en este último caso de una filosofía pero no en el primero. No pareciera ser este ejemplo una excepción; continuamente se habla de un "estudio del hombre" y se enumeran diversos aspectos, y después "estudio de la sociedad" donde se incluye la "filosofía social"[9], o aún de "la filosofía social del servicio social"[10]. El sentido social y pragmático queda definido cuando se dice que esta "filosofía de la profesión" se trata "de nociones *útiles* (*sic*) en el plan profesional que se extraen de las ciencias sociales". No estamos en presencia, solamente, de principios emanados de movimientos liberales o positivistas, sino eminentemente pragmáticos, de la escuela norteamericana -en esto muy diversa a las europeas, de franco corte metafísico, como veremos-. Creo que es esto lo que crea cierto malestar entre los que obran dentro del campo del Servicio Social Latinoamericano, cuya formación humanística es más exigente y necesita no sólo ciertos principios "útiles", sino "verdaderos"; es decir, no sólo una estructura objetiva que dé buen resultado en la praxis, sino que primeramente haya cumplido la condición de dar cuenta auténticamente de la realidad.

Pero inmediatamente se presenta una objeción de fondo. Una filosofía pragmática puede dar ciertas orientaciones que no comprometen el nivel metafísico o filosófico de una manera radical, y pueden ser utilizados -al menos así se cree- en todos los ámbitos culturales; La situación actual de nuestro mundo contemporáneo es el de una plu-

ralidad de culturas (nos referimos, por ejemplo, a la europeo-norte-americana, a la rusa, árabe, hindú, china, etc.), que no nos permite hablar de "una humanidad cultural", sino de horizontes culturales con mayor o menor desarrollo, personalidad, identidad con sus tradiciones, y, evidentemente, con diferencias muy importantes en cuanto a sus contenidos. En el informe en cuestión se habla claramente de esta situación -pero en una interpretación pragmatista[12]-, cuando explica que al fin de todos los valores que promueve el que trabaja en el servicio social "se sitúan manifiestamente dentro de una cierta concepción de la felicidad, de la naturaleza y de la función del hombre y de la sociedad... Estas cuestiones fundamentales se resuelven de manera diferente según las distintas religiones, las filosofías políticas o culturales... Se preguntarán también en qué medida este conocimiento acerca de los hombres se justifica dentro de su filosofía de la vida y de los valores espirituales y políticos... Y no es sino después de largas discusiones y de un esfuerzo de reflexión prolongado que podrá comenzar a concebirse la idea de que, en este dominio, *no hay respuesta autorizada ni universalmente aceptada*"[13]. Los redactores del informe han visto, por una parte, la validez de los valores culturales regionales y la importancia en promoverlos; por otra parte, han descubierto -por su práctica en los trabajos internacionales- que no debe imponerse universalmente ningún sistema o ninguna cultura de un grupo determinado; pero de allí a concluir que no existe ninguna respuesta autorizada o universalmente aceptable, franco relativismo, hay todavía un gran paso. Por lo general, como decimos, los habituados a moverse dentro del horizonte de diversas culturas, sin la formación humanística suficiente, relativizan el fin de los valores culturales y cifran sus esperanzas en el nivel que llamamos -con Paul Ricoeur- la "civilización"[14]. Habiendo visto la diversidad de comportamientos (*ethos*) y de sistemas objetivos de valores, los que trabajan en el servicio social pueden caer en el relativismo de los valores e instalarse en el impersonal mundo de los últimos (Werkzeuge de Gehlen)[15]. Por pretender cumplir con una labor humanista en general, universal, propiamente sin límites, se destruye lo propio de cada cultura (desde el ámbito internacional, como por ejemplo América latina, hasta el nacional, regional, etc.). La dificultad estriba, justamente, en una formación que no permite, al que trabajará en el servicio social, haber descubierto ciertas estructuras universales, que ni se constituyen inductivamente a partir de todas las culturas existentes (sería un sincretismo), ni se sitúan solamente al nivel de principios para la acción (filosofía pragmática, que acepta perfectamente la inexistencia de estructuras supraculturales, y que, en su

mismo pragmatismo desecha dichas cuestiones como superfluas: ¡por ello el pragmatismo no puede ser una filosofía para un operar en el campo internacional, intercultural, en el horizonte de toda la humanidad!), y tampoco estriban en un mero enumerar derechos (ya que, en definitiva dichos derechos se fundan en una antropología previa e implícita: el derecho no es sino "sobre lo que tengo poder en cuanto medio necesario para mi fin natural"; no hay derechos sin visión previa del hombre).

Desde este punto de vista, aparecen como faltas de contenidos casi todas las declaraciones que hablan de "reconocer la importancia del ser humano". ¿Cuál es dicho ser? ¿Por qué es importante? ¿Por qué respetar las características de cada individuo? Todas estas preguntas deberían ser respondidas, y deberían ser pensadas y sabidas por el que ejerza el servicio social.

Creemos, entonces, que la "filosofía del servicio social" como fruto de una visión pragmática del mundo, falta de fundamentación ontológica, no puede ser la que funde la acción de los que obran en el campo del servicio social.

II

La indeterminación actual nos muestra la necesidad de precisar los términos, las nociones que deben usarse para nombrar aquella estructura intencional que permite actuar fundadamente en el servicio social en diversos horizontes culturales. Desde ya "filosofía del servicio social" en sentido liberal, positivista o pragmático debe ser desechado. El término "ideología" tiene en sí, igualmente, numerosos aspectos negativos. Es bien sabido que Platón propuso toda una teoría de las ideas, y desde aquel cuarto siglo antes de Jesucristo, este término no ha perdido su sabor de trascendencia irreal (es decir, de otra realidad que las cosas de aquí abajo). Después, sin embargo, se ha cargado de una significación ejecutiva, producto superestructural condicionado por la *realidad económica* -en el caso de la interpretación marxista-. Se denomina comúnmente, vulgarmente, "ideólogo" al pensador más o menos utópico que pretende imponer en la vida política sus estructuras quiméricas. Se llama idealista al que no se conduce según principios de prudencia o de realidad. Hablar de una "ideología del servicio social" nos parece parcial o inadecuado.

Los que trabajan en el campo del servicio social no necesitan ser filósofos y por ello no necesitan una filosofía completa (que incluiría la lógica, la estética, etc.). No deben tampoco ser "ideológicos" del

servicio social, en cuanto deberán operar siempre con extrema prudencia, con realismo cauto, con experiencia concreta, orientando a partir de la situación dada, cambiando desde la circunstancia presente, y no pretendiendo imponer contra la naturaleza, contra la historia y su vital evolución, principios "ideológicos". Los juicios de prudencia, los más avanzados, proféticos o revolucionarios no pueden dejar de tener en cuenta la cruda realidad y debe construirse sobre ella.

Lo que el servicio social necesita es preguntarse acerca de lo que el hombre sea, el hombre miembro de la humanidad -sobre toda cultura dada. Pero es necesario intentar dicha reflexión, al menos una vez, profundizando y partiendo del nivel metafísico. Hay ciertas estructuras del hombre que son radicalmente universales, se podrá discutir cuáles, pero negarlas es negar toda auténtica *fundamentación filosófica de un trabajo de servicio social e internacional*. Los que operan en un nivel que comprende a muchas culturas (no sólo de grupos internacionales, sino en el interior de una misma nación hay igualmente pluralismo cultural: las clases sociales, diversidad de religiones, ciudad y campo, etc.) deben saber descubrir ciertas estructuras supraculturales; de lo contrario se caerá en el relativismo pragmatista que hemos criticado al principio. Una sola ciencia intenta en nuestro tiempo de descubrir las estructuras últimas que hacen del hombre un hombre, sobre toda diferencia cultural o de otro tipo; se trata de la antropología filosófica[16].

En los informes y la literatura en general del servicio social se habla siempre y en primer lugar de "reconocer la importancia del ser humano"; conocer todo lo necesario para "la comprensión auténtica del individuo"; "el hombre en su totalidad deberá ser estudiado"; "los puntos fundamentales que deberán ser estudiados por los futuros trabajadores sociales, sea cual fuere el nivel de su instrucción, son: 1) El hombre, su naturaleza, sus motivos de acción y su comportamiento"[17].

¿No es acaso ésta la problemática de una antropología filosófica? Dentro de una filosofía implícitamente liberal, pragmatista o positivista, estas cuestiones se tratan, principalmente, por medio de la antropología física, la paleontología, la psicología y sociología y la antropología cultural (o social). Lo que falta es una visión del hombre más profunda, auténticamente metafísica que dé cuenta, realmente, de la “naturaleza del hombre” en su fundamento último. Esto es tarea de la antropología filosófica que incluye, en su nivel propio, la estructura del hombre en general, y por ello del hombre individual, social o culturalmente. El servicio social necesita de una

antropología filosófica que funde todo su operar. Esto implica toda una metafísica, una filosofía de la cultura, ya que no podrá caerse en un fácil relativismo; se deberá asumir desde un horizonte universal los valores de todas las culturas particulares; comprensiva y no inductivamente.

La constitución de la antropología filosófica es la finalidad de lo mejor del pensamiento contemporáneo. Las obras de Bergson, Teilhard, Blondel, Heidegger, Jaspers, Scheler, Sartre, Merleau-Ponty, Zubiri se dirigen a definir o dar los elementos de esta ciencia fundamental. El hombre se transforma en el objeto de su reflexión. Primeramente, para saberse; y es de esta toma de conciencia que se desprende después la praxis, la acción. Toda ciencia práctica, toda obra (como el del servicio social) queda en el aire sin una fundamentación especulativa radical que dé cuenta de sus fundamentos. Se transforma en filantropía, en paternalismo, en limosna, y en muchos otros tipos deformados de actividades ante el hombre. Con esto queremos indicar que será necesario tomar muy en serio, inicialmente, la disciplina filosófica de la que se desprende, como una exigencia práctica, todo el servicio social. Dicha disciplina es la antropología filosófica que goza, en el presente, no sólo de un prestigio creciente, sino de la ventaja de ser la propedéutica a la filosofía y el fundamento mismo de la metafísica en general.

Los llamados comúnmente principios teóricos del servicio social serán corolarios de esta ciencia. Lo más actual, científico e informado -lo más auténtico- de los movimientos protestantes (europeos), católicos (franceses y alemanes), marxistas (piénsese en Lefevre, Garaudy o Sartre), y de la filosofía contemporánea (fenomenología, existencialismo, etc.) se encuentran coincidentes en esta actitud: el hombre es el punto de partida, no porque sea lo principal, no porque sea lo último, sino simplemente, porque somos "nosotros mismos" cuando comenzamos a pensar, a reflexionar. El mundo que nos rodea será, primeramente, un "mundo humano", y solo sabiendo lo que es el hombre y su producción cultural podemos acercarnos al mundo como tal, al que trasciende al hombre. Esta antropología, que es radicalmente metafísica es igualmente existencial. No separa al hombre de sus compromisos sino que le muestra la gravedad de tales exigencias. No le arrebata de su cultura particular, pero desde una visión metafísica y universal le muestra la validez y relativismo de su mundo permitiendo así la promoción, el desarrollo, la creación de nuevos valores, que no niegan los tradicionales sino que los asumen por superación.

III

La antropología filosófica contemporánea parte de una experiencia fundante, universal decisiva. El hombre es el *ente que comprende el ser*[18]. Evidentemente, una tal fórmula no tiene sentido para alguien que se encuentre sin ninguna preparación al nivel filosófico. La "comprensión preconceptual del ser", es aquella nota que caracteriza al hombre y que posibilita todas las demás -como el conocimiento por "universales", base de todo el mundo del saber; como la libre voluntad, base de todo el mundo moral, político histórico-. El hombre es, ante todo, un animal que capta el ser[19], mucho antes que ser un animal racional o político, uno de sus muchos corolarios, no radicalmente esenciales.

La comprensión de la identidad de la cosa consigo misma, o lo "de suyo" de la cosa (que es la realidad para Zubiri), es lo que permite al hombre descubrir las notas de semejanza entre todos los seres de una especie y alcanzar así la universalidad de las ideas. El acto ideatorio o conceptual permite al hombre considerar las cosas no solo como "esta" cosa sino como "una" cosa dada. Puede entonces modificarlas a su voluntad según proyectos distintos.

El hombre constituye así un mundo intencional[20], que siempre es un mundo cultural[21], ya que de la posibilidad de constituir un mundo *más que animal* surge, de hecho, el mundo de los instrumentos[22]. Antes que el *Australopitecus* o el *Sinanthropus* el hombre comenzó a rodearse de "instrumentos" o medios con los que maniobra -una simple piedra deformada para servir de utensilio todavía muy burdo en el paleolítico-. Desde esa piedra no pulida al satélite enviado a la luna solo hay diferencia cuantitativa pero no diferencia esencial. Desde cuando un ente pudo modificar la piedra en instrumento (no solo tomarla como instrumento sino "modificarla") el hombre estaba ya ahí y sólo le esperaba el progreso, el desarrollo. Es decir, entre una piedra no pulida y los mayores macrosistemas instrumentales hay sólo diferencia de grado, porque son frutos de poder práctico del espíritu humano -sea en su estado inicial o altamente evolucionado-. El mundo de los instrumentos nos habla ya, como su fundamento, del mundo objetivo intencional de proyectos y valores que fundan la constitución de los instrumentos (lo que llamamos con Ricoeur "núcleo ético-mítico") y que, por su parte, determinan, ciertas actitudes existenciales ante los mismos instrumentos (*ethos*).

Tanto el mundo objetivo intencional o de los valores, como las actitudes y la objetivación instrumental se da en sistema[23]. La cultura es la totalidad de esos tres momentos: Sistema intencional o cosmo-

visión objetiva (que incluye valores e ideas), sistema vigente ético y mundo instrumental (que se desdobla en el mero instrumento técnico y en la objetivación artística). Las grandes culturas -como por ejemplo las del comienzo del cuarto milenio antes de Jesucristo en la Mesopotamia- son macrosistemas instrumentales que suponen los otros dos momentos (valores y ethos).

Evidentemente, para conocer una cultura hay que estudiar primeramente el "núcleo ético-mítico" o premisa mayor de toda la civilización, donde se contienen los contenidos últimos del grupo[24]. Como puede verse, la antropología filosófica pasa inadvertidamente de la consideración del ser del hombre a 1a consideración del hombre como ser cultural, y esto es inevitable, porque el hombre y la cultura tienen el mismo horizonte, no hay uno sin lo otro.

Nos hemos situado en esta ponencia dentro del ámbito de los estudios que se efectúan en Europa y no en Estados Unidos. Estamos convencidos que es allí -y en la misma América latina- donde podremos buscar los fundamentos filosóficos del servicio social y no en el pragmatismo norteamericano.

El hombre, desde su origen, no existe solo, sino que aparece siempre y ya como emergiendo en una "intersubjetividad". El mundo internacional del hombre no es ni puede ser solipsista, siempre es intersubjetivo, interpersonal. La lengua es el mayor de los ejemplos, igualmente los gestos y, en fin, todas las instituciones humanas. El pensamiento del hombre es dialogante -aunque no sea más que consigo mismo supone siempre el mundo cultural dentro del que se piensa-; necesita de un "yo" y un "tú", que siempre se establece dentro del horizonte de un "nosotros"[25]. El mundo intencional, la lengua, las modas y gestos de una persona cualquiera supone y porta la historia de toda la humanidad, que ha acumulado en las palabras, en los modos de conducta, descubrimientos sin fin; se trata no sólo de una acumulación temporal sino igualmente intersubjetiva, porque todos los hombres han ido colaborando en la constitución del mundo de 1a cultura.

Es sobre la intersubjetividad constituyente y sobre la producción de instrumentos e instituciones que floreció hace milenios, primero lentamente y después pujante, la vida política, la vida ciudadana -desde el clan a la tribu, de la aldea sedentaria al villorrio y por último la ciudad, de ésta a la confederación y el Imperio o la República-. Todas las entidades sociales poseen proyectos humanos, tienen fines. El hombre opera siempre en vista de un fin que funda sus acciones comunitarias. Los griegos llamaron a ese fin de grupo: el *bien común*[26]. El bien común de una comunidad incluye el proyecto socie-

tario de promoción y bienestar de todos; la promoción de los instrumentosde la civilización (bienes materiales de producción y consumo), pero principalmente los valores del grupo y sus *ethos*. Dicho bien común se convierte en la finalidad de los que operan en el campo del servicio social. Conocer ese bien común significa conocer al hombre en toda su universalidad, en su estructura comunitaria, en su cultura concreta y dada; es un proyectar la promoción desde donde se encuentra el grupo, gracias al ejercicio de la prudencia política -y no según un arte que pueda inventar proyectos utópicos: la diferencia entre el arte y la prudencia estriba en que el primero proyecta en vista de una materia, mientras que la segunda descubre en la realidad humana presente el mismo proyecto-. El bien *individual* de cada persona (bien supremo para los filósofos individualistas que fundaron el liberalismo, tales como Hobbes, Locke, Rousseau) no es un bien total sino parcial, ya que el hombre está siempre en un horizonte intersubjetivo e interpersonal; en verdad, se trata del bien *particular* (el hombre como parte; del mismo Hobbes deriva la concepción totalitaria del Estado que ejerce todos los derechos que los individuos han depositado en él como medio para lograr la paz), que se encuentra en sinergética cohesión con todos los otros bienes particulares constituyendo la télica del organismo social, donde las funciones de unos y otros forman la estructura dinámica de una sociedad humana. Pero, al fin, todos los bienes particulares pueden alcanzar su realidad solo en el bien común. El bien común es el mejor de los bienes particulares ya que solo en él cada parte alcanza su felicidad. El totalitarismo hace del bien común el bien *único* del todo, al que deben subordinarse sin contrapartida todas las partes, todo hombre, toda persona humana. Una sociedad humana justa estatuye la primacía del bien común -bien de la comunidad entera de personas- sobre los bienes individuales (que no es lo mismo que bienes particulares). En las sociedades donde se deja el libre juego de la oferta y la demanda, y donde se permite que el individuo más fuerte, capaz e inteligente domine al más débil, existe la primacía del bien individual sobre el bien común. No así, en cambio, en una sociedad justa, donde los bienes particulares se coordinan entre sí y se subordinan al bien común. Este bien común no es sino el bien de toda la comunidad por el respecto de los derechos de cada parte, por la promoción y distribución de los bienes de y a cada parte. Esta doctrina nos permite no sólo luchar contra un individualismo extremo -fundamento de la filosofía liberal, contra el totalitarismo sea de izquierda o derecha, donde prima sin restricción el fin autónomo del Estado-, sino igualmente contra los nacionalismos cerrados ya que cada nación no es el

todo último humano, sino que debe todavía tenderse a la constitución efectiva de la sociedad humana internacional, cuyo fin es el bien común de la humanidad al que debiera subordinarse el bien particular de cada nación[27].

El Trabajador Social poseerá así una antropología que le permitiría descubrir en el más miserable de los hombres -miserable por su situación cultural o económica- las notas esenciales de toda persona humana. Descubrirá en ella una parte del todo social y procuraría que fuera igualmente partícipe de un bien común al que su propia incapacidad no le permite apropiarse como bien particular. Esa persona miserable, como parte del todo social, tiene derecho a ciertos bienes particulares y es un deber atribuírselos.

Hace algunos años -exactamente en 1906- un autor francés, Renouvier, habló por primera vez de la defensa del hombre bajo el nombre de *Personalismo*. Esta doctrina se propone la defensa del fin de la persona como el supremo dentro del orden cósmico. La persona no puede ser usada como medio -lo decía Kant en su *Crítica a la razón práctica* ya que es lo supremo entre todas las criaturas. No puede ser usada como instrumento de un régimen totalitario, ni puede ser abandonada al predominio de algunos en la doctrina de "laisser faire"[28].

Derivado del personalismo se estampó otro término muy usado actualmente, y que expresa una de las dimensiones del respeto a los fines de la persona. Se trata del *pluralismo*. En las sociedades anteriores a la moderna occidental, la comunidad humana era monolítica. Así la Edad Media europea era una Cristiandad, la Época colonial hispanoamericana una Cristiandad colonial, el mundo islámico admitía sólo a los fieles en la *Dar-el-Islam*, etc. Es decir, las sociedades estaban constituidas por *una* cultura que no admitía visiones del mundo o *ethos distintos* -en el mejor de los casos se los toleraba a modo de hombres de segunda categoría, como los judíos en la Europa medieval o los cristianos en el Islam. El progreso de la civilización y la cultura, y el descubrimiento del valor universal de la persona humana, permite ahora defender el derecho de cada grupo interno a la sociedad a tender a su bien particular, mientras no afecte el bien común. Derecho a las minorías, a su vida y labores; derecho al ejercicio de su religión, cultura, humanismo. Efectivamente, en las épocas anteriores cada civilización tenía un tipo de humanismo; hoy, en una comunidad, puede haber pluralidad de humanismos[29].

Esto nos permite, todavía utilizar un tercer término que comprendía lo dicho: el *comunitarismo*. La persona se origina en la intersubjetividad y progresa en la comunidad, es decir, tienden a un mismo

bien común. De allí esa idea-fuerza del comunitarismo. Como puede verse, las tres nociones se unen sin discontinuidad. El personalismo defiende el bien particular de cada persona, el pluralismo, el bien particular de cada grupo, el comunitarismo propone que el bien común de la sociedad incluye y realiza el bien particular de las personas y grupos intermedios.

Todas estas nociones, y todas las distinciones que hemos propuesto hasta ahora, son supraculturales, ya que no dependen de la cosmovisión de una cultura dada -aunque en una de ellas se haya efectivamente elaborado-. Son nociones que dan cuenta de una estructura humana universal -desde el plano metafísico hasta el cultural- aplicable a todos los grupos sociales, a todas las naciones, clases sociales o personas. Pueden, entonces, servir para fundamentar la labor práctica del servicio social. Evidentemente, sólo hemos mostrado las líneas generales; podríamos detenernos en los detalles de la articulación -lo que nos llevaría varios centenares de páginas, que, de todos modos, deben ser escritas algún día para los que trabajan en el servicio social.

A partir de estos principios puede ahora entenderse porque se debe respetar los valores objetivos y el *ethos* de un grupo, penetrándolos primeramente por la simpatía -para conocerlos en profundidad-, para después modificarlos en bien de dichas comunidades. Este desarrollo debe imprimir un nuevo ritmo a la vida de los grupos, pero no debe traicionar sus valores ancestrales; de lo contrario desaparecerían como cultura para transformarse en una civilización importada. Muchas veces, los que trabajan en el servicio social, sin pretenderlo, despersonalizan y aculturalizan[30] muchos grupos con el pretexto de aportarles los beneficios de la civilización. El desarrollo en el plan de la civilización debe acordarse con el progreso en el nivel cultural -y ésta no es mera instrucción o alfabetización, sino todo un sistema de símbolos y valores que necesitan primero ser comprendidos y vividos para ser después promovidos-. ¡Nada más triste que una comunidad aculturizada y medianamente civilizada! La labor es mucho más difícil cuando se respeta el valor total de la persona y del grupo (personalismo y pluralismo) y cuando se ejerce un servicio social integral. Esto supone no sólo formación teórica, sino capacidad de comprensión simpática y visión para ir dando "los pasos" necesarios en un desarrollo integral de grupos o sociedades en estado de subdesarrollo. El respeto, entonces, de la cultura de estos grupos o sociedades humanas, no debe ser un principio táctico que posterga su aniquilación cultural. Debe ser, en cambio, la comprensión profunda de que el desarrollo no debe constituir la destrucción de la personalidad cultural de los pueblos, aunque sea otra que la nuestra.

NOTAS

1 *Formation en vue du service social. Troisième enquete internationale*, Nac. Unidas. New York, 1958, 394 p. Crr. E. Hollis A. Taylor, *Social Work Education in USA*, Columbia Univ. Press, N. York, 1951; G. Longwell Coyle, *Social Scicnce in the professional Education of Social Workers*, Council in Soc. Work Educ., N. York, 1958; M. Ross, *Community Organisation: Theory and Principies*, Harper Bros., New York, 1955; *Ibid*., "Conceptual Problems in Community Organiza-Tion", en *The Social Service Review* (Chicago), junio (1956); E. Younghusband, *The Employment and Training of Social Works*, Carnegie Univ. King., Dunferm-line, 1947; además las *Formation en vue du service social, Enquete internationale*, Nac. Unidas, N. York, 1950, y la *Deuxieme* en 1955.
2 El citado en primer término en la nota 1.
3 Herman C. Krause, ha indicado la equivocidad de esta denominación en "Curso de organización de la comunidad", publicación Nº 6. Inst. técnico de la Conf. Sudam. de la ACJ, Montevideo, 1963 (cit. Ander Egg, *Servicio Social para una nueva época*, Humanitas, Buenos Aires, 1967, p. 69).
4 Por ejemplo, en *Formation en vue du service social* (tercera encuesta, 1958), p. 9 (cuatro veces) p. 13 (philosophie sociale), 217 (*Philosophie de la profession*), 218, 219, 220, 221, etc.
5 "Es necesario, entonces, que los asistentes sociales -dice H. C. Krause- nos decidamos a afrontar el fenómeno ideológico, ante el cual por lo menos como profesión, hemos querido ocultarnos, por múltiples 'razones' ('Ideologías y ser-vicio social', en *Cristianismo y sociedad*, V, Nº 14 (1967), p. 99)."Comprender que en la medida que el servicio social es un instrumento de cambio, la direc-ción hacia la cual orientamos el cambio implica una opción ideológica" (*Ibíd*.).
6 *Formation en vue du service social*, 1958, p. 220.
7 *Ibíd.*, p. 9.
8 *Ibíd.*, p. 10.
9 *Ibíd*., p. 9.
10 *Ibíd.*
11 *Ibíd.,* p. 217.
12 *Ibíd*., p. 220.
13 *Ibíd.*, pp. 220-221.
14 Cfr. "Civilisation universelle et culture nationale", en Esprit (París), oct. (1961), p. 447 (véase en *Histoire et Vérité*, París, 1964, el mismo artículo como capítulo).
15 Cfr. *Urmensch und spätkultur,* Athenaum, Frankfurt, 1964, p. 11: "Das Dinge als Mittel". La civilización es sólo el "Zu-tun haben mit der Welt" (Hei-degger, *Sein und Zeit*, § 13, Niemeyer, Tübingen, 1963, p. 61). Hemos tratado esta cuestión largamente en otros trabajos (cfr., Esprit, París, juillet (1965), pp. 1-20; *Hipótesis para una historia de la Igl. en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967, pp. 37-5.; etc.).
16 Es bien sabido que esta ciencia se la considera la Ontología fundamental en el caso de Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, §§ 36-45), y aún la introducción a toda la filosofía (Y. Jolif, *Comprendre l'homme*, Cerf, París,

1967: "develación del hombre, aprendizaje de la libertad, evocación del hombre y del mundo, tal es, en breve, la introducción a la filosofia", p. 91).

17 Citas en *Formation en vue du service social*, 1958, la última en pp. 9-10, las otras en pp. 215 y ss.

18 Cfr. A. de Waelhens, *La philosophie et les experiences naturelles*, Nijhoff. La Haya, 1961, cap. VIII, "La comprehensión de l'etre", pp. 189 y ss.; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., pp. 4-8, 12-17, 52-53, 86-87, 123-124, etc.; *Ibid*., *Ueber den Humanismus* (1[a] ed.). p. 7; *Vom Wesen des Grundes* (ed. 4), pp. 13-14, 40-41, 47-50, etc.; X. Zubiri, Sobre la esencia, Madrid, 1963, pp. 4Y2-454.

19 "El Hombre no es animal racional, sino animal inteligente, es decir, animal de realidades" (X. Zubiri, "El origen del hombre", en *Revista de Occidente*, 17 (1964), p. 159). La captación de las cosas como realidades, cuya actualidad respectiva en el mundo es el ser, es previa a la racionalidad. "Todos los tipos humanos -esta es la hipótesis de Zubiri- anteriores a1 *homo sapiens* son no prehombres sino verdaderos hombres, pero no racionales sino preracionales" (p. 161). En la inteligencia se da ya *inchoative* la racionalidad, pero puede haber una evolución en su ejercicio plenario. Las reflexiones de Zubiri son de gran utilidad.

20 Sobre la intencionalidad redescubierta por Franz Brentano, nada mejor que las obras de Edmund Husserl, cuyo duodécimo volumen acaba de aparecer en Nijhoff, La Haya. El primero de ellos, *Cartesianische Meditationen* fue publicado en 1963 (se trata de unas conferencias dadas en París en 1929).

21 Cfr. "Autrui et le monde humain", en *La Phénoménologie de la perception*, de M. Merleau-Ponty (Gallimard, Paris, 1945, pp. 398 y ss.).

22 Cfr. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Francke, Berna, 1962, pp. 40 y ss. "Der Mensch ist das X, dass sich in unbergrenztem Masse weltoffen verhalten kann" (p. 40).

23 Cfr. Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Gruyter. Berlin, 1933. El sistema intencional objetivo es lo que Dilthey llama la *Weltanschauung* (cfr. *Gesammelte Schriften*, Teubner, Gottingen, 1962, en 12 volúmenes).

24 Proponemos la siguiente bibliografía indicativa, para el estudio de la cultura desde un punto de vista filosófico, sociológico e histórico:
Berdiaeff, *Le sens de l'histoire*, Aubier, París, 1955; S. Breton, *Le problème actuel de l'anthropologie thomiste*, en R. PH. Lv. , LXI (1963), 215-240; M. Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Schneider. Heidelberg, 1954; J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in ltalien*, Kröner, Leipzig, 1922; E. Cassirer, *Individuum und Kosmos*, Wissenschaftliche Buch., Darmstadt, 1963; *Ibíd*., *Zur Logik der Geschichtwissenschaften*, Goteburg, 1942; A. Caturelli, *El hombre y la historia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1959; Collingwood, R. G., *La idea de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952; B. Croce, *Teoria e Storia della storiografia*, Bari, 1920; A. Cuvil1ier, *Manuel de sociologie*, PUF, París, 1954; W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Teubner, Stuttgart, 1959-62; E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, PUF, París, 1963; Gaston Fessard, *De l'actualité historique*, DDB, París, 1960; G. Gurvitch, *Traité de sociologie*, PUF, París, 1958; G. Bouthroul, *Traité de sociologie*, Payot, Paris, 1954; Raymond Aron, *lntroduction a la Philosophie de l'histoire*, Gallimard, París, 1938; Leo Frobernius, *Le destin des civilizations*, Gallimard, París, 1940; E. Castelli, *Les presupposes d' une théo-*

logie de l' Histoire, Vrin, París, 1954; M. Eliade, *Traité d' histoire des religions*, Payot, París, 1930; *Ibid*., *Le mythe de l'eternel retour*, Gallimard, París, 1949; E. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Vrin, París, 1952; F. Heer, *Die Dritte Kraft*, Fischer, Frankfurt, 1959; K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München, 1963; P. Kirn, *Einführung in die Geschichtwissenschaft,* Gryter, Berlín, 1952; G. de Lagarde, *La Naissance de I'Esprit Laique au declin du Moyen Age*, UPF, París, 1942-48; K. Löwith, *Veltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961; Mac Iver, *Society*, New York, Rinchart, 1955; B. Malinowski, *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*, Ban Verl., Zürich, 1949; J. Maritain, *L 'Humanisme integral*, Aubier, París, 1947; Gallimard, París, 1945; R. Merton, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, Glencae (Illinois), 1961; A. Millán Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, Rialp, Madrid, 1955; F. Northrop, *The Meeting of East and West*, New York, 1946; W. Ogburn, *Sociology*, Houghton Mifflin, Boston, 1946; J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, Madrid, 1962; *Ibid*., *Una interpretación de la Historia Universal*, Rev. de Occidente, Madrid, 1960; A. Radcliffe-Brown, *Structure and funtion in primitive society*, Cohen and West, London, 1956; P. Ricoeur, *Philosophie de la Volonté*, Aubier, París, 1960; *Ibid*., *Civilisation universelle et culture nationale*, en *Esprit* (París), octubre 1961, 447; G. Simmel, *Soziologie*, Berlín, 1908; *Ibid*., *Problem der Geschichtes philosophie*, Leipzig, 1923; W. Sombart, *Der Bourgeois*, Duncker-Humblot, München, 1920; *Ibid*., *Der Moderne Kapitalismus*, *Ibid*., Leipzig, 1902; *Ibid*., *Soziologie*, Ban-Verl., Berlín, 1923; E. Spranger, *Lebensformen*, 1950; F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Curtius, Berlín, 1920; G. Toliolo, *L 'odierno Problema sociologico*, Comitato Opera Omnia, Vaticano, 1947; A. J. Toynbee, *A study of History ,* Oxford Univ. Press, London (Geoffrey Cumberlege) , 1934-1961; E. Troeltsch, *Die sociallehren der Christlichen Kirche und Gruppen*, Tubingen, 1923; Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr Tubingen, 1947; *Ibid*., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, *Ibid*., 1922; Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (Historia de la Cultura, Fondo de Cultura Económica, México, 1941); Pitrim A. Sorokin, *Society, Culture and Personality* (Sociedad, Cultura y Personalidad, Aguilar, Madrid, 1960); etcétera.

25 Cfr. Martin Buber, *Das Dialogische Prinzip,* Schneider, Heidelberg, 1962.

26 Aristóteles, *Política*, III, 13; 1284, b, 5. En este momento pasamos de la Antropología filosófica a la filosofía moral, pero nos mantenemos en una zona limite: la de los fines (objeto último de la Antropología y fundamento de la Moral).

27 Una doctrina de este tipo mostraría a las naciones ricas e industrializadas (Estados Unidos, Rusia y Europa) el deber de justicia en ayudar a las naciones subdesarrolladas; un deber impuesto por el *bien común de la humanidad*, fin último en la especie humana y al que debieran subordinarse los bienes parciales de cada una de las naciones.

28 En Francia el movimiento personalista recibió gran impulso, con Emanuel Mounier (cfr. *El personalismo*, EUDEBA, Buenos Aires, 1967), en Alemania especialmente con Max Scheler (cfr. *Der Formalismus in dar Ethink*, cuyo subtítulo

es Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Francke, Berna, 1954).

29 Véase la obra de A. Etcheverry, *Le conflit actuel des Humanismes*, Presse Univ. de France, Paris, 1958.

30 Tomamos "a-culturalización" como aniquilación cultural, reservando "transculturación" para el hecho de transformación o adopción de *otra* cultura.

PRIMERA PARTE -II

REFLEXIONES ANTROPOLÓGICAS LATINOAMERICANAS

Nuevo momento (1971-)
Más allá de la ontología

*METAFÍSICA DEL SUJETO Y LIBERACIÓN**

Cuando en la provincia de Yonne, uno se acerca a la antigua iglesia romana de Vézelay, una cruz indica bajo el monte, donde según la tradición, Bernardo de Clairvaux habría predicado las Cruzadas. Cuando uno llega, en las explotaciones bolivianas del COMIBOL, hasta los 600 metros de profundidad y descubre hombres, mineros, que con instrumentos primitivos pierden su vida antes de los quince años de ejercicio de su profesión, a menos de un dólar de salario por día, se encuentra el reverso -siglos después- de un largo proceso que debemos pensar filosóficamente.

Siglos antes que se inaugurara irreversiblemente la expresión metafísica del pensar moderno en el ego cogito cartesiano, que culminará en la "voluntad de poder" de un Nietzsche, el hombre europeo había comenzado una experiencia fáctica, existencial, de la mayor importancia ontológica. La Europa medieval, en el corazón mismo de la cristiandad, cruzó sus fronteras en el primer movimiento dominador: las Cruzadas. El impulso, que movía a las masas por un ideal cristiano, sería, sin embargo, hábilmente utilizado por los prácticos comerciantes de Génova, Venecia, Amalfi, Nápoles. Junto al cruzado partía igualmente el hombre del burgo -desplazado de la Iglesia y del ámbito feudal-, un "tercer hombre" que no pudiendo tener su

---

*Ponencia presentada en el *II Congreso Argentino de Filosofía*, Córdoba, 1971, publicada en *Temas de filosofía contemporánea*, Sudamericana, Buenos Aires, 1971, pp. 27-32.

ideal en la santidad o el honor, tuvo que contentarse con el proyecto de: estar-en-la-riqueza. Cuando en el siglo XV, primero los portugueses en el norte del África, y en el XVI, España en América, Europa logrará nuevamente expresar su voluntad conquistadora, rodeando al mundo árabe que no había podido vencer, se cumple una etapa de la experiencia fáctica de la que hablamos. El primer ámbito que soporta como momento originario de su ser la presencia de esa voluntad conquistadora es América hispana, América latina. Cuando prácticamente la conquista de América hispana había terminado (de México y el Caribe, hasta el Perú, el Plata y el Brasil), un pensador europeo escribe *Le discours de la méthode,* es decir, el manifiesto del hombre reducido a ser un sujeto que piensa. La "metafísica del sujeto", que interpreta la sustancialidad tradicional como subjetividad, irá poco a poco reduciendo la apertura de su trascendencia en el mundo (este mismo reducido, poco a poco. de objeto o idea en un mero valor): "voluntad de poder" que aniquila, estima y crea valores. En el *pensar* nordatlántico se llega, hoy, hasta hablar de una superación de la metafísica del sujeto, lo que significa el inicio de una nueva época: más acá del sujeto está el hombre; más allá del objeto está el mundo. Aun más allá del horizonte del mundo o del ser-neutro de Heidegger, o de la Totalidad de "lo mismo" de Hegel está la "exterioridad del Otro" que tan profunda y clarividentemente plantea Emmanuel Lévinas en su obra cumbre *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Sin embargo, todo esto, es todavía abstracto. Desde Europa -y por lo tanto también de la América de Marcuse (aunque sea alemán) o de la Rusia de la "Escuela de Moscú" actual- nos llega todo pensado desde uno de los momentos de una dialéctica que al haber sido explícitamente descubierto absolutiza el polo de la correlación desde el cual se considera la totalidad, que es así dominada y ocultada. Nos explicamos más claramente.

Toda esa metafísica del sujeto, expresión temática de la experiencia fáctica del dominio imperial europeo sobre las colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal del dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominación-dominado. Si hay voluntad de poder, hay alguien que debe sufrir su poderío.

El poderoso al universalizar su polo dominante oculta al que sufre su poderío la situación de oprimido, y con ello lo torna irreal. Desde su irrealidad se autointerpreta (ya que el dominador ha introyectado en el dominado su propia interpretación abusivamente universalizada) como "naturalmente" dominado. Es decir, el europeo, y por ello su filosofía, ha universalizado su posición de dominador, conquistador, metrópolis imperial y ha logrado, por una pedagogía inconciente pero

prácticamente infalible, que las élites ilustradas sean, en las colonias, los subopresores que mantengan a los oprimidos en una "cultura de silencio", y que, sin saber decir "su" palabra, sólo escuchen -por sus élites ilustradas, por sus filósofos europeizados- una palabra que los aliena: los hace otros, les da la imagen de ser dominadores estando efectivamente dominados. La conciencia desdoblada es propiamente conciencia infeliz, desdichada. La metafísica del sujeto -que intenta superar Heidegger- se ha concretado histórica, práctica y políticamente ("lo político" como un existenciario o modo fundamental de ser en-el-mundo) en la dialéctica de la dominación. El único modo para que el oprimido tome conciencia de la opresión que pesa sobre todas las estructuras de su ex-sistencia es que descubra, previamente, la dialéctica de la dominación concretamente, en todo y en cada momento de su ser.

Era obvio para el latinoamericano ser colonia, y neocolonia y, al fin, nunca realmente libre (esto hasta hoy: 1971). Los hilos de nuestra cultura, economía, política... se mueven desde "fuera": siendo oprimidos el "fuera" es el que ejerce la voluntad de dominio, el dominador, el nordatlántico. Ontológicamente esto significa que nuestro ser estaba oculto, sutilmente oculto; lo que ocultaba era, justamente, el ser un ser-oprimido colonial, ontológicamente dependiente. La tarea de la filosofía latinoamericana que intente superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente, oprimido. Desde este punto de vista, todo repetir simplemente entre nosotros lo pensado y dicho en el nordatlántico no significará ya la inocente vocación de un intelectual sólo ocupado de lo académico, lo teórico. Esa mera "repetición" no-crítica (no-crítica al nivel ontológico político, que descuida la relación hombre a hombre, sobre todo cuando uno es señor y el otro esclavo) es ahora una culpable adhesión, con vida, pensar y palabras, a una autodomesticación para que otros aprovechen los beneficios de la opresión. La metafísica, como la relación veri-ficante del pensar al mundo se funda, en último término, en lo ético: la relación de hombre a hombre, hombre que enfrenta a otro hombre como un rostro que trasciende a toda comprensión mundana veritativa como una libertad desde la que emerge, desde el misterio, una palabra que re-vela lo imprevisible. Lo ético, hombre-hombre, concretamente: opresor-oprimido, viene a fundar toda vocación filosófica. El que indiferente o ingenuamente no considera lo ético-político en su nivel ontológico, colabora activamente con el dominador, más aún cuando enseña la cultura del dominador como la "cultura sin más". La pretendida universalidad de la cultura euro-

pea viene a ser un solidario compromiso con su voluntad de poder. De pronto, entonces, el sofista que enseña para ganar su vida conociendo las artimañas de la retórica queda señalado, no sólo como algo marginal a la cultura, sino como culpable. Es que la existencia humana, más en la tremenda tarea del magisterio jamás puede "lavar sus manos" y declararse inocente de nada. De todos modos y siempre lo ético nos envuelve y nos juzga, nos recrimina, nos acusa: serán nuestros alumnos, será nuestra época, será el futuro, será la indiferencia, pero... de algún modo esa crítica dejará oír su voz.

Es por ello que "nuestra filosofía -nos dice Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía de nuestra América?*-, con sus peculiaridades propias. no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental" (pág. 131). Si es así, ¿es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado y oprimido aun cultural y filosóficamente? Es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense dicha opresión; vaya pensando junto, "desde dentro" de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora. Es decir, la filosofía, que emerge de la praxis y que la piensa, es la filosofía postmoderna cuando parte de una praxis que supera la dialéctica del sujeto como dominador-dominado. Superar dicha dialéctica no es luchar prácticamente para ser el futuro dominador (porque exigiría un nuevo dominado y se trataría del "infinito malo" de Hegel). La praxis liberadora debe aniquilar la dialéctica de la dominación en vista de un nuevo tipo de hombre histórico donde la dominación cósica y cosificante sea superada en una fraternidad humanizante. En el mismo proceso liberador la filosofía irá encontrando, en la cotidianeidad de la praxis histórico-liberadora, la manera de repensar al hombre, de indicarle una nueva interpretación ontológica. La función de la filosofía en el proceso de liberación es insustituible: ninguna ciencia, ninguna praxis podrá jamás reemplazar a la filosofía en su función esclarecedora y fundamental. Si a veces el hombre que se lanza en la acción liberadora desconfía y hasta critica al "filósofo", es porque éste apoya sofística y pretendidamente sin comprometerse, de hecho, el polo del dominador nordatlántico, donde ha bebido estudiosamente su sistema de conocimiento pero sin saber pensar la realidad que lo rodea: el filósofo criticado por el hombre que se compromete en la acción liberadora es el alienado y alienante, y la crítica del hombre de acción es sumamente valiosa, esclarecedora.

Pero, en cambio, la filosofía crítico-liberadora que funda las mediaciones ónticas por un movimiento dialéctico que las remite al ámbito

meta-físico (en nuestro caso: como latinoamericano y como oprimido), nada tiene que temer a la crítica, porque podría, con facilidad, remitir a esa misma crítica a sus propios fundamentos no pensados. Cuando el hombre empeñado obvia, práctica o existencialmente en la justa tarea liberadora, comprende que ese pensador sabe "dejarlo en el aire" y le muestra sus propios fundamentos impensados no puede ya ironizar o criticar. Porque la remitencia a sus propios fundamentos, en vez de dejarlo o fijarlo en la posición que ya había asumido, lo relanza en el proceso, lo pone nuevamente en movimiento, le hace descubrir nuevos horizontes que estaban ocultos más allá de la frontera que apresuradamente se había trazado como el absoluto irrebasable. El hombre de acción deja entonces que la tarea socrática se cumpla en él, porque lo libera de relativos absolutizados, universalizados, hecho abstractos, y la mayéutica, como el arte de la partera, da a luz una nueva posibilidad inesperada, imprevisible. Así, entonces, la filosofía viene a desempeñar un papel histórico en el proceso de liberación. Al pueblo puesto en movimiento, al hombre de acción viene el filósofo a descubrir lo nuevo, el otro, el que interpela como un siempre más allá y que sólo habla al que tiene adiestrado su oído: al que piensa desde la opresión para que nazca la filosofía en América latina.

METAFÍSICA DE LA FEMINEIDAD.
*LA MUJER: SER OPRIMIDO**

En las siguientes consideraciones me referiré a una tema muy concreto: la mujer. Ahora bien, hablaré como filósofo, no como sociólogo, ni como político, psicólogo o psicoanalista. Digo esto para que desde ya consideren la actitud concreta de mi exposición.

Se trata de una cuestión central, como toda cuestión que se plantea radicalmente, porque cuando nos remite al fundamento del ser del hombre, nos toca en totalidad y nos puede permitir vislumbrar una crisis, que no solamente es la de la mujer, sino la del varón, o, más bien, del hombre como especie.

Sobre la seriedad y sobre la tremenda superficialidad con la que a veces se puede plantear esta cuestión, voy a remitirme en primer lugar a un texto de Nietzsche, en su obra *Más allá del bien y del mal* (§§ 238-239), donde se refiere a la cuestión de la mujer. A muchos parecerá imposible que alguien haya escrito esto:

> "Equivocarse sobre el problema fundamental del hombre y de la mujer, negar el antagonismo profundo que hay entre los dos y la necesidad de una tensión eternamente hostil, soñar quizá igualdad de derechos, de educación, de pretensiones y de deberes: he aquí los indicios típicos de la estrechez del espíritu... Un hombre que posea profundidad de espíritu, de anhelos, y de benevolencia, capaz de severidad y dureza, no podrá tener de la mujer otra opinión que la opinión oriental (?). Deberá considerar a la mujer como propiedad, como objeto al que se puede encerrar como

---

*Texto de una conferencia pronunciada en el Goethe Institut, Mendoza, el 2 de setiembre de 1971.

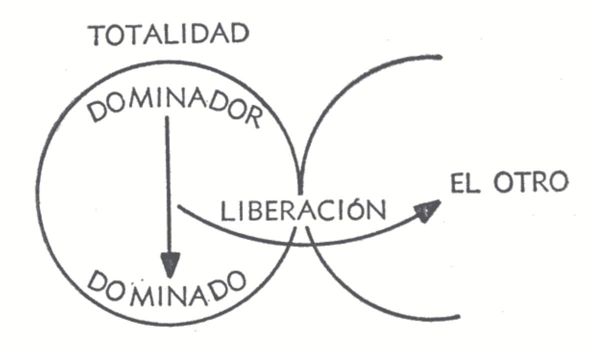
> algo predestinado a la domesticidad y que en ella realiza su misión...
> ...(y criticando su propia época, dice todavía:) Hasta se quiere convertir a las mujeres en libre pensadores y en gente de pluma. Como si la mujer sin piedad no fuera para el hombre una cosa perfectamente chocante y ridícula. Se las vuelve de día en día más histéricas y más ineptas para llenar su primera y última función, que es echar al mundo hijos sanos...
> Lo que a pesar del temor que experimenta, excita la piedad por esta gata peligrosa y bella que se llama mujer, es que parece más apta para sufrir, más frágil, más sedienta de amor que ningún otro animal".

Esto que parece brutal, y efectivamente lo es, no podemos sólo atribuirlo al enfermizo juicio de Nietzsche. La cuestión es mucho más profunda ya que se trata de una cultura, de una sociedad opresora en que la mujer es la primera oprimida. Esta opresión es mucho más profunda de lo que cree el varón, que está oprimido, y de lo que lo cree la mujer, que es la oprimida de un oprimido.

Veamos poco a poco cómo se ha ido gestando todo esto.

I. LA TOTALIDAD OPRESORA

Marcuse, en su libro *El hombre unidimensional*, trata justamente de esta "totalidad" que hace de "los otros" nada. Voy a hacer un pequeño esquema.



El hombre "unidimensional" significa un hombre que es una totalidad y una totalidad donde una parte de la sociedad es *autocrática*; es decir, que se gobierna por sí y a partir de sí, y domina a la otra parte de la sociedad. Esta totalidad es unidimensional, en el sentido de que no hay "otro", porque el que gobierna la totalidad impide que aquél que es oprimido se le ponga enfrente como "el otro".

El pasaje de la opresión a ser algo independiente ante él, le es totalmente insoportable a la totalidad, de tal manera que si el oprimido intenta evadirse de la opresión, aquél lo calificará de "subversivo" y lo reprimirá.

Esta muy esquemática cuestión la iremos viendo cumplirse en el tema de la mujer. En concreto, en nuestra sociedad milenariamente patriarcalista, el varón se ha atribuido de tal manera la "especie humana" que le llamamos en castellano: *el hombre*. Nunca le llamaré así. Pero se dice el "hombre" y la mujer, no el "varón" y la mujer. ¿Por qué? Porque aquél que autocráticamente domina el "todo", se atribuye el nombre del "todo", y así la "especie humana" ha quedado denominada por el varón como el "hombre", y la otra parte debe denominarse como un "segundo sexo", una segunda "especie" de hombre; a eso lo llamamos "mujer". Este tipo de dominación del varón con respecto a la mujer es ya milenaria. Cuatro o cinco mil años antes de Cristo los indoeuropeos, que vivían en el norte del Mar Negro y del Mar Caspio, eran totalmente patriarcalistas. Pero no sólo ellos, sino también los pueblos semitas, y al hablar de semitas hablo de los babilónicos, asirios, acadios, hebreos; también ellos son patriarcalistas, y si no, ¿cómo llaman al gran Dios del Cielo? El Padre; y no le llaman "Madre del Cielo". "Madre" le llaman los pueblos agrícolas a la "tierra-mater", "pacha-Mama". Pero los pueblos que han dominado nuestra historia eran patriarcalistas y llamaban a Dios: "Padre de los Cielos", de tal manera que hasta en la teología el patriarcalismo ha penetrado, y el varón se ha atribuido la totalidad, haciendo de "el Otro" el oprimido; no lo tiene ante sí como un opuesto, dialécticamente, sino que lo ha incluido en una totalidad opresora; en este caso a la mujer.

II. LA MUJER GRIEGA Y MODERNA

Si preguntamos a Platón qué piensa de la mujer, y tomamos un libro fundamental que se llama *La República*, cuando él dice quiénes tienen que gobernar a la ciudad, por supuesto, son los varones (no sólo esto, sino los "filósofos"); ellos se han de formar en las grandes instituciones pedagógicas de la "*polis*". Y, con respecto a las mujeres, las tendrán en común; ¿Para qué otra cosa sirven sino para tener hijos?

Lean ustedes *La República* y observarán la función de las mujeres. Lean *El Banquete*, ese gran libro sobre la belleza y el amor. Es sabido que para Platón la Afrodita celeste, la Gran Afrodita del Amor, del Eros, era del amor entre "los semejantes", y por ello el amor supremo

era el amor de los varones por los varones. Por eso lo supremo para Platón era la "homosexualidad", es decir, el amor a "lo Mismo", como varón.

Y, ¿cómo se explica en *El Banquete* el amor entre el varón y la mujer? Platón dice que en el origen había un "andrógino" que era hombre y mujer, pero era tan poderoso que los dioses lo dividieron y apareció un varón y una mujer. Este tipo de hombre es más despreciable que los varones que descienden de varones, y como es más despreciable, los que descienden del primitivo andrógino, aman al varón o a la mujer, pero la aman porque aman la "unidad" primigenia, de tal manera que el amor solamente se justificaba porque antes habían estado unidos. El amor supremo será siempre entre varones.

Habría muchas cosas interesantes que indicar sobre la descripción del *éros* en el pensamiento griego, porque el *éros* era el amor de "lo Mismo" por "lo Mismo". Pero la mujer es diferente. "El Otro" como lo dis-tinto no entraba en el pensamiento griego. El amor de la totalidad a la totalidad misma era el que justificaba un eros homosexual.

La mujer, dice Platón, sólo se justificaba para tener hijos, y el hijo ¿qué es?: es "lo Mismo" que los padres. Esta mismidad permite la subsistencia de la especie.

Voy a explicar cómo este concepto de que el hijo es igual que los padres, es el fundamento de la "pedagogía de la dominación". Si el hijo es "Otro" que el padre, éste le debe tener respeto. Pero si el hijo es "lo Mismo" que el padre, entonces le va a enseñar lo que él *ya* es: el hijo va a repetir el ideario de su padre: dominación pedagógica. Pero es, además, dominación de la mujer.

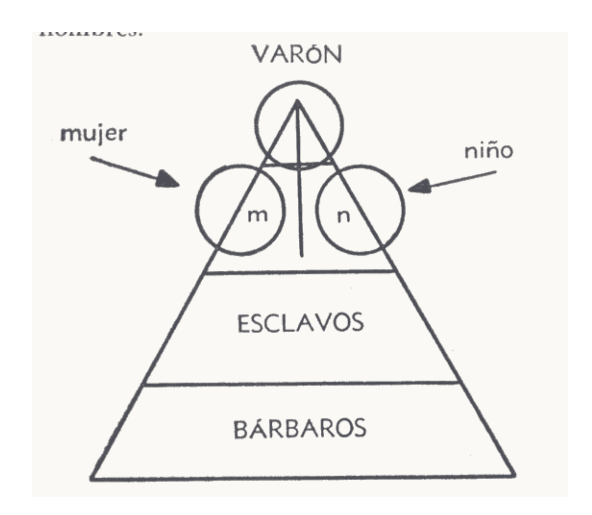
La cuestión es muy grave, porque la liberación de la mujer va a exigir la liberación del padre, del hijo, de todos.

Aristóteles es mucho más claro en esto que Platón. Voy a leer un pequeño texto de *La Política* que dice así:

> "En efecto, el hombre libre gobierna al esclavo, el hombre gobierna a la mujer, y el padre gobierna a los hijos y todo ello de distinta manera. Todos poseen las distintas partes del alma, pero las poseen de distintas maneras:... La mujer la tiene, pero sin una plenitud de autoridad..." (*Política*, I, 5).

De tal manera que, en la jerarquía de las autoridades, para Aristóteles, el varón es el único y plenamente hombre. Luego, hay dos modos de ser hombre dependiente: la mujer que no puede gobernarse, y la gobierna entonces el varón; y el hijo, que es potencialmente libre, pero no del todo, de modo que todavía está bajo su gobierno. En tercer

lugar vienen los esclavos, y en cuarto los bárbaros, esos que casi no son hombres.



Esta es la sociedad griega. En primer lugar está el varón libre, es el único que realmente es "hombre", y los demás están gobernados por él.

La cuestión que aquí tratamos no es una hipótesis de trabajo, está dicha en textos ontológicos de importancia capital para nuestra problemática. De tal modo que la mujer era política y ontológicamente dependiente en el pensamiento griego. No podía ser de otra manera. porque como no tenían ninguna experiencia del "Otro" fuera de la totalidad, esa totalidad era unívoca. El "hombre" era "libre", y ese libre era el ser-humano. La mujer "no-era" sino por mediación del varón, y esto sigue siendo actual: la realización de la mujer estriba en la realización de su esposo, de tal manera que si él es un gran pintor, ella es la esposa del gran pintor, etc. Que ella sea un gran pintor y su esposo cuide la casa, eso parecería muy extraño y, sin embargo, sería tan natural como la contrario.

¿Qué ha pasado después de la época de los griegos? Pues que, saltandó toda una experiencia del ser, llegamos a la Edad Moderna.

Descartes dice: "Yo pienso" (*Ego cogito*); ese "yo" que piensa es exclusivamente el del varón, y este varón de tal modo se impone que toda la sociedad moderna europea y latinoamericana ha sido concebida a partir del varón.

Sombart, en un pequeño libro llamado *Lujo y capitalismo*, muestra cómo la mujer irrumpe en la sociedad europea. ¿Saben cómo?: como "la amante". Es para ella que aparece la gran industria de la seda; es para ella que se construyen los palacios. Pero la esposa, la fiel es

la "ama de casa"; no es por allí que pasa el primer lujo moderno. Dice Sombart, ese gran historiador del capitalismo, que el capitalismo moderno es el hijo ilegítimo de la amante del noble o el burgués.

Hemos leído sólo un texto de Nietzsche, sólo uno de los muchos textos en ese sentido. Veamos lo que dice Ortega y Gasset en *El hombre y la gente*, que ya nos toca más de cerca porque es español y plenamente moderno. Hablando de la mujer exclama:

> "En el mismo instante en que vemos una mujer, nos parece tener delante un ser cuya humanidad intima se caracteriza, en contraste con la nuestra, varonil, y la de otros varones, por ser esencialmente confusa... Porque en efecto, esa intimidad que en el cuerpo femenino descubrimos y que vamos a llamar "*mujer*" se nos presenta desde luego como una forma dehumanidad inferior a la varonil... En la presencia de la mujer presentimos los varones inmediatamente una criatura que, sobre el nivel perteneciente a la humanidad, es de un rango vital algo inferior al nuestro... Con todas las modulaciones y reservas que la casuística nos haría ver, puede afirmarse que el destino de la mujer es *ser vista del hombre*" (I, 1961, ps. 165-169).

Y si no, vean ustedes la "presencia" masiva de la mujer como objeto de propaganda y demás usos de nuestra cultura. ¿Por qué esa "presencia"? La "presencia" de la mujer indica la ausencia del que la funda. Cuando miro algo, lo fundamental es el que ve, y la presencia de la mujer en las calles, la pornografía, etc., significa que el que constituye ese mundo es el varón y la que "se ve vista" es la mujer. Cuando la mujer ve un afiche "se ve vista"; mientras que el varón es el que ve constitutivamente.

Cuando Ortega dice que "el destino de la mujer es *ser vista del hombre*", está indicando un hecho que él mismo reafirma, y por esto lanza un pequeño chiste, cuando exclama:

> "Siendo yo joven volvia en un gran transatlántico de Buenos Aires a España. Entre los compañeros de viaje habia unas cuantas señoras norteamericanas, jóvenes y de gran belleza. Aunque mi trato con ellas no llegó a acercarse siquiera a la intimidad, era evidente que yo hablaba a cada una de ellas como un hombre habla a una mujer que se halla en la plenitud de sus atributos femeninos. Una de ellas se sintió un poco ofendida en su condición de norteamericana... Ello es que se dijo: Reclamo de usted que me hable como a un ser humano. Yo no pude menos de contestar: Señora, yo no conozco ese personaje que usted llama ser humano. Yo sólo conozco hombres y mujeres" (*Ibíd*., p. 165).

La única función que él da a la mujer es ser "objeto" de alguna galantería. Pero lo que no había descubierto es que en esa norteamericana se había producido el nacimiento de la conciencia de la dignidad, aunque mal expresada.

III. LA MUJER EN AMÉRICA LATINA

¿Y América latina? Les voy a presentar dos ejemplos, más bien dos historias:

1. *La mujer india en la colonia*. Uno es un pequeño texto del siglo XVII, que he sacado del Archivo de Indias, de un trabajo mío sobre *Los obispos hispanoamericanos*, que dice:

> "La sexta fuerza y violencia nunca jamás oída en las demás naciones y reinos -nos dice el obispo Juan Ramírez O. P. (1601-1609) de Guatemala, el l0 de marzo de 1603-, y que son forzadas las mujeres contra su voluntad, y las casadas contra la voluntad de sus maridos, las doncellitas y muchachas de diez y quince años contra la voluntad de sus padres y madres, por mandamiento de los Alcaldes mayores y ordinarios o corregidores, las sacan de sus casas y dexan a sus maridos, padres y madres sin regalo alguno privándolos del servicio que de ellas podía recibir y van forzadas a servir en casas ajenas de algunos encomenderos o de otras personas cuatro o cinco o ocho leguas y más en estancias u obrajes donde muchas veces se quedan amancebadas con los dueños de las casas o estancias o obrajes, con mestizos o mulatos o negros, gente desalmada y a cerca desto en la visita que hizo el obispo muchos indios se venían a quejar que algunos españoles les servían sus mujeres en sus casas" (*Archivo General de Indias*, Audiencia de Guatemala 156).

La historia de la mujer india está por escribirse, la tenemos casi todos dentro, pues mucho del mestizaje latinoamericano, que es la mayoría de nuestra población, fueron hijos naturales de un español con indias amancebadas. De tal manera que la historia no es lejana. Vayamos más en concreto a nuestra historia neocolonial para ver la opresión. Les voy a mostrar lo que decía el *Martín Fierro*.

2. *La mujer criolla del pueblo*. ¿Cuál es la función de la mujer para *Martín Fierro*? Observen como canta Fierro, un pobre oprimido, bien oprimido, mediten cómo habla de la mujer:

> "Yo he conocido esta tierra
> en que el paisano vivía
> y su ranchito *tenía*,
> y sus hijos y mujer..." (I, 133-136).

Fierro *tenía* una mujer: la *tenía*, era una relación de *tenencia*.

¿Se dan cuenta? "*Tuve* en mi pago en un tiempo, hijos, hacienda y mujer" (I, 289-290).

Más adelante dice:

> "Si buscás vivir tranquilo
> dedicate a solteriar;
> mas si te querés casar,

> con esta alvertencia sea:
> que es muy difícil guardar
> prienda que otros codicean" (II, 2391-2396).

La mujer es "objeto" de codicia "que la tiran" o "la aflojan"; es una *cosa*.

Después dice todavía:

> "Es un bicho la mujer...
> (que) tiene el corazón
> *como barriga de sapo*" (11, 2397-2402).

¿Cómo es la “barriga de sapo”? *Fría*. Para el gaucho la mujer se le aparecía *fría*; porque el oprimido, de tanto pasar de mano en mano, al fin se vuelve indiferente al dominador. Es *cosa* poseída; pero no es *persona* dignamente amada.

Que la mujer está hoy en esta situación es evidente, y deberíamos entonces dar la voz al sociólogo, al psiquiatra, etc., y por eso yo como filósofo, no voy a entrar en ello.

IV. EL SER DE LA MUJER OPRIMIDA

¿Qué es la mujer entonces en esta situación milenaria de opresión?:

1. "Objeto", primeramente sexual, es decir *ob-jectum*: lo que está arrojado delante, pero especialmente sexual, y van a ver ustedes cómo esta sexualización de la mujer en todas sus relaciones va a ser una manifestación de su opresión.

2. "Madre y educadora de los hijos". Sólo ella y no el varón. Por supuesto madre sólo ella será, pero educadora de los hijos, vamos a ver por qué es sólo ella en el 99 % de los casos. Esto va a ser un signo más de su opresión.

3. "Ama de casa", es decir, señora, posesora, pero se la deja ser poseedora de aquello que está cerrado, porque es la "casa" a este mero nivel, mientras que la gran casa que es la sociedad económica, política, cultural, le está vedada, en gran parte al ser “ama de su sola casa”, mientras que él, el varón, es el *amo de todo* donde la casa es parte y pasa a veces a ser secundaria aún para él.

Vamos a ver después lo que significan todas esas figuras mitificadas que absolutizan algo que es en sí mismo ya alienado. No quiere decir que esto no tenga valor. Van a ver ustedes cómo lo vamos a ir planteando. Y por último, entonces, y en cuarto lugar:

4. “La mujer *es* por mediación del varón”. En la medida en que él se realiza, ella se realiza. El ser es lo unívocamente masculino, la

especie humana es el hombre. La mujer, sólo un momento adyacente y como le llama Simone de Beauvoir*, El segundo sexo*, mientras que cuando se habla de sexo en general, pues parecería que fuese el del varón.

Además ustedes saben que varón viene de *vir* y de vir viene *virilidad* y *virtud*, que significa fuerza, de tal modo que el que tiene la fuerza *del todo* es el varón, de tal manera que ella queda como el sexo segundo o el sexo débil.

Podemos entonces decir que está alienada; una cosa es ser *otro*, y otra es ser *ajeno*.

Alienus, y de ahí viene alienada, significa lo que es de otro. *Alienus* significa relación de posesión de alguien que no soy yo, y hemos visto cómo Fierro *tenía* a su mujer, que era poseída por él y esto es justamente la figura de la alienación.

Hace un momento, a una alumna que se ha casado y se puso el nombre de su marido primero y el suyo en segundo lugar, yo le dije: ¿si usted fuese una gran escultora, usted querría perder su nombre de pila? No, entonces ¿por qué? ¿Por qué tomar el nombre de su marido como posesor? Juana López de Pérez. Eso “de” -muestra la alienación, esa alienación, aún jurídica de la mujer.

Hemos aceptado, en una milenaria opresión de la mujer, todas estas figuras culturales, religiosas y aún jurídicas. Pero*, ¿qué hace la mujer alienada?*

a) *Mistifica su propia alienación*. Es decir, sublima su debilidad, y esto aparece como la mistificación de la femineidad: la debilidad es preciosa, es preciosa la belleza y esta debilidad se transforma en fuerza, porque uno no sabe cómo actuar: “Él cree que domina, pero la que domino soy yo”. ¡Habría que ver si eso es cierto! Uno gobierna en el pequeño ámbito de comprar un cuadro y arreglar el jardín; pero las leyes del estado, las estructuras económicas, lo que sus hijos reciben en las escuelas, sobre eso realmente la mujer no logra vencer al varón.

De tal manera que hay una mistificación de la femineidad que nos hace creer realmente lo que tapa la cuestión:

b) *Se ha producido una introyección por una pedagogía domesticadora* del opresor, de tal modo que se tornan valores los que no son valores, sino *dis-valores*. A su vez, éstos se vuelven "lo supremo", y esto es justamente un signo de la opresión.

La mujer sueña con cumplir el ideal de mujer que opresoramente el hombre le ha construido desde hace unos cuantos milenios. De tal manera que el padre le dice a su hijita: “Vos nena, jugá con las muñecas”; y al varón: "Vos, te hacés a golpes". A ella, con su muñe-

quita, la educa esclava de un varón futuro que será su esposo; al hijo lo tendrá a golpes; él se va a abrir camino también a golpes en la vida. De tal manera que se va a educar una hija para la esclavitud jugando con sus muñequitas, y al varón se le va a mostrar cómo, a golpes, por la fuerza, se deberá abrir camino: será un "señor".

Desde la más tierna infancia, nosotros empezamos a pre-determinar a esta doble funcionalidad social, histórica y política, unos a ser dominadores y otros dominados.

Vamos a ver cómo la mujer oprimida va a educar a su hijo varón como el señor que ella no fue y a su hija mujer como la oprimida que ella es, de tal manera que los va a educar contra su propia conciencia, quizá justamente como no querría.

El otro día me senté junto a una señora en un avión y durante hora y media de viaje le demostré cómo ella, por dedicarse completamente a sus hijos, lo que hacía era mal-educarlos. Quiere decir que de buenas intenciones está lleno el infierno.

V. FACTORES DETERMINANTES DE LA OPRESIÓN

¿Las causas de todo esto? La mujer ha sido oprimida como otros tantos, por un dominador autócrata e injusto, por una totalidad sin alteridad. La mujer no es la única oprimida, sino que hay muchos oprimidos, muchos varones oprimidos por estructuras totalizantes, por eso la liberación de la mujer no se va a dar solo por la mujer, sino va a ser una liberación integral del hombre, donde también el varón se va a liberar, porque no crean que está en mejor situación. El varón también se ha hecho un "burro de trabajo" y que tiene dos empleos y trabaja dieciséis horas por día, y no puede tener la satisfacción de estar en su casa y no puede llorar cuando está triste porque "no es de hombre el llorar", es decir que él también está alienado. Esta charla va dirigida a la mujer, pero por contrapartida al varón, porque los dos tendrán que liberarse.

Es la sociedad total la que es injusta y es una sociedad totalitaria la que no permite la irrupción "del Otro" como otro, porque el otro no me puede increpar sus exigencias de justicia mientras al otro lo tengo "metido" dentro, como Fierro decía: "en mi ignorancia sé que nada valgo". Si yo sé que no valgo, nada tengo que decir y el estado de opresión en que me encuentro en *natural*, y como es natural, no puedo moverme. Ahora, si se me ocurre que no es natural, que en vez de no valer, yo valgo algo, si en vez de "rascarme en el palenque del comisario", yo sé que puedo "rascarme" solo,

en este día el hombre emergería como un Otro y se enfrentaría al antiguo opresor.

Este trayecto no solamente la mujer lo tendrá que hacer, sino toda la sociedad. La unidimensionalidad de la violencia impera desde el neolítico entre nosotros. ¿Por qué? Porque en el neolítico los hombres, para vivir debían cazar y para cazar se necesitaba fuerza y destreza; esto lo tenía el "macho", el varón. Ese cazador se transformó después en cazador de hombres, y ese es el guerrero, y cuando el guerrero se vuelve un poco más culto se llama "militar", de tal manera que estamos en el neolítico todavía, porque si necesitamos armas para hacer entender nuestras razones, quiere decir que esta nos cerca de los colmillos de los leones; no tenemos necesidad de razones para convencer al contrario. ¿Se dan cuenta qué tremendo? Es decir, todavía estamos en la etapa de la virilidad como fuerza bruta, como violencia, pero mientras no nos liberemos de esa violencia y pasemos a una humanidad racional, tampoco la mujer se podrá liberar.

Les quiero leer un pequeño texto de Azorín:

> "El doctor Marañón nos habla de la atracción que siempre sobre la mujer ha ejercido 'el sexo llamado, con entera razón, fuerte': Pero esta atracción es puramente social, transitoria. ¿Implica tal atracción una superioridad? Lo fuerte seduce, encanta, sugestiona a lo débil. ¿Qué es lo fuerte? ¿El concepto de fuerza, no se transformará a lo largo del tiempo? ¿Centenares de siglos han aceptado un concepto de fuerza absurdo, absurdo hoy, necesario en el pretérito remotísimo? El concepto de fuerza se ha apoyado en la idea de peso, de ímpetu, de resistencia, de impulsividad... Lo primitivo es la idea de fuerza; hoy todavía un hombre fuerte es un hombre que levanta un gran peso, que vence una gran resistencia física. Pero la civilización va modificando, transformando las nociones milenarias; a la idea de fuerza apoyada en la materia va sucediendo la idea de fuerza apoyada en la inteligencia. Spinoza, tuberculoso, enclenque, nos parece más fuerte que el más poderoso púgil del mundo. La transformación se irá acentuando; el sentimiento, la idea, la reacción emotiva ante el espectáculo del mundo, serán las verdaderas fuerzas de mañana. En ese porvenir la mujer será tan fuerte como el hombre, la atracción, ahora desigual, será equilibrada y pareja. Y, entre tanto, la misma transformación social habrá ido borrando las desigualdades transitorias, adjetivas, que actualmente existen entre la mujer y el hombre" (Azorín, *Andando y pensando -Notas de un transeúnte-* 1929, citado por C. Castilla del Pino, *La alienación de la mujer*, Cuadernos Ciencia Nueva, Madrid, 1970, ps. 56-57).

Esto lo dijo Azorín, que era un poeta, en 1929. La fuerza como reinado brutal de la fuerza animal que desde el neolítico se nos viene imponiendo, va a ser superada en la sociedad en que vivimos, y la liberación de la fuerza bruta como dominación va a ser no sólo

la liberación de la mujer, sino también la liberación de todos los estratos humanos.

VI. FEMINISMO Y LIBERACIÓN

¿Cuál sería el proyecto futuro a proponer a una mujer en esta situación? Dos serían las opciones, creo:

1. *El feminismo*. El feminismo comenzó en Inglaterra como un movimiento sufragista, pues las mujeres no podían votar; desde el siglo XIX comienza y luego llega a casos extremos como proponer la identidad sin distinción en la totalidad. ¿Qué significa esto? Significa que la mujer remonte la corriente o que desbanque al varón o que suprima la di-ferencia, de tal manera que se habla de "hombres" sin más, ni varones ni mujeres, de tal manera que para llegar a eso habría que proponer como Platón la homosexualidad, pues para que nadie dependiera de nadie, la relación debería ser homosexual; la mujer consigo misma, con la mujer; el varón con el varón. Además los hijos tendrían que nacer en probetas, pues la mujer para poder liberarse de la maternidad biológica, tendría aún que no tener esta diferencia con el varón y esto sería hasta en las cuestiones más cotidianas, por lo que todos seríamos iguales en todo sentido.

Esto traería la desaparición de la pareja, y por otra parte, la irrupción de un individualismo indiferenciado propio de la sociedad inglesa y norteamericana. Estos movimientos son de estas dos naciones principalmente. En el fondo hay una idea totalitaria, que se propone "un todo", donde no haya un "Otro" distinto, sino que todos son iguales e individuos.

2. *La liberación de la mujer*. Creo que la opción es la liberación de la mujer, no en el camino del feminismo. Es también liberación del varón, del hijo, del hermano, en y para la liberación integral del hombre y de sus estructuras todas.

La liberación de la mujer debería comenzar por un replanteo de la esencia del *éros*. El *éros* es el amor que en este caso voy a tomarlo estrictamente como el amor sexual. En general el amor sexual es considerado primeramente desde Platón, y sobre todo por Sartre y otros, un amor donde la "mirada" es esencial, donde también lo esencial es el egoísmo, donde la "parte" como "todo" recibe nada más que el placer, y este placer se acoge dentro de la totalidad. No me voy a detener en esto, pero sería interesante ver cuál es la descripción del *éros* como "mirada". Para Sartre, es un "*éros*-mirada" que

fija al otro como objeto y también lo cosifica. No habría así un *éros* "alterativo" que tiene en consideración al "Otro" como otro, que es el *ágape*. El *éros* privilegiaría el oído, la justicia, el tacto y el contacto.

Es notable como, por ejemplo, Platón habla de la belleza del *éros* como "mirada", mientras que si toman el *Cantar de los Cantares*, ese libro de la Biblia judeo- cristiana, leen en el primer parágrafo: "Bésame con el beso de tu boca". ¿Por qué esa reduplicación? Porque el beso es el contacto de una parte del rostro, y ya no es visto, sino que es *sentido*, experimentado, es todo un otro *éros*, otra descripción de la sexualidad. Esta manera de la sexualidad es desconocida por el hombre moderno, y por eso se ha podido hacer de la mujer un objeto. En el beso no hay objeto, sino intimidad de la unidad alcanzada. Pero, al mismo tiempo, este rostro-a-rostro, boca-a- boca, es también un reconocimiento de la justicia del "Otro" como otro, y en vez de ser un buscarse a sí mismo. El *éros* "alterarivo" o el *ágape*, lo que hace es reconocer al "Otro" como otro y cumple con sus exigencias. De esta manera sería necesario efectuar una nueva descripción del acto sexual que no se ha prácticamente encarado. Leía hace poco un libro de un belga, Henri van Lier, que se llama *La intención sexual*, una descripción fenomenológica del acto sexual de una belleza y de una humanidad extraordinaria; él va mostrando las deformaciones de ese acto esencial en cuanto a la dialéctica del varón-mujer; porque la comunicación entre varón como varón y mujer como mujer ha de ser siempre erótico-sexual, ya que las otras relaciones entre personas serán otro tipo de relaciones que ya consideraremos a continuación. Es necesario en ese *éros* ir hasta la gratuidad, la superación de una totalidad egoísta y cerrada; es necesario ir hasta la justicia del "Otro", la entrega al "Otro" como otro, pero no en la línea tradicional moderna.

¿Qué pasa? Esta entrega al "Otro" como otro va a establecer una triple dialéctica:

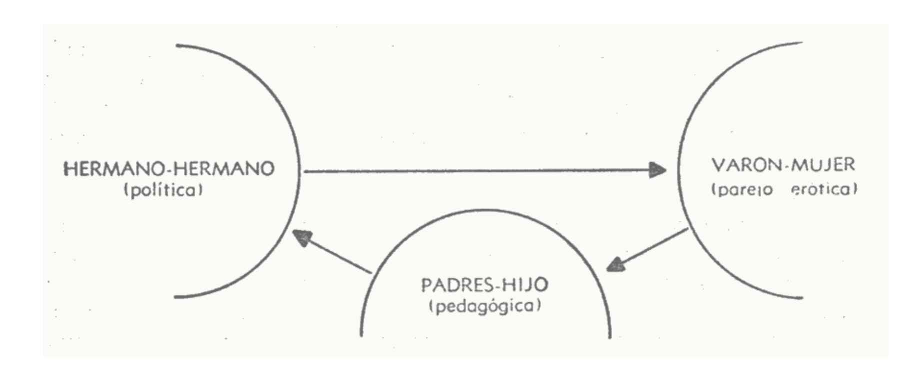
a) El varón o la mujer que se abre al "Otro" como otro, pero no ya dentro de la "totalidad", superando su dominio y también su opresión, se pone a su disposición. En ese mismo instante pueden nacer la amistad, y esa amistad significaría una totalización del varón y la mujer en la pareja. Esta pareja podría totalmente cerrarse a sí misma; y si se cerrara, volvería a caer en la "totalidad", en el egoísmo del éros voluptuoso, sería una pareja puramente hedonista. Pero, ¿qué puede pasar?

b) Cuando esa pareja realmente totalizada se vuelve a abrir al otro, ese otro es el "hijo". El hijo es con respecto a la pareja el

"Otro" que relanza ese "todo" en un nuevo todo, que es la familia. Es ahora una dialéctica pedagógica.

c) La pareja que procrea, pero también educa, se enfrenta a un hijo, el cual hijo educado, transforma a uno en hermano y al otro en hermano y esa es la última dialéctica: la política.

Lo importante es que estas tres dialécticas se dan en una misma familia y la mujer está en ellas porque es mujer y porque es madre, y porque es educadora y hermana, de tal manera que todas sus funciones van a tener importancia, y al hacer crecer demasiado una sola de ellas, por ejemplo, la primera, el ser sexuada, le harán alinearse en las otras funciones. Es como un círculo mutuamente condicionante:



Contra el feminismo no hay necesidad de eliminar al varón, ni tampoco usurpar su lugar, ni llegar a seres indiferenciados. *La liberación de la mujer* supone que ésta sepa discernir adecuadamente sus distintas funciones analógicamente diversas. Una función es ser la mujer de la pareja. Otra es ser la procreadora de su hijo. Otra es ser la educadora, y otra es ser una hermana entre los hermanos de la sociedad política. Y si cada una de estas funciones no se saben discernir, se cometen errores tremendos.

VII. METAFÍSICA DE LA FEMINEIDAD

La pregunta por el "ser" de la mujer, en tanto mujer, la metafísica, es decir, cuál es el ser de esta mujer en tanto mujer, para ser bien planteada, debería poder, el que la plantea, no contar con todos los condicionamientos extremadamente deformantes de nuestra sociedad profundamente injusta. y de esta manera, el mismo que plantea la pregunta sobre el qué es la mujer, confundiría lo cultural, histórico-milenario, con lo que por naturaleza en verdad es la mujer.

Qué derecho, más todavía, que pretensión sería la mía al decir que sobre mí mismo no se ejercen esos condicionamientos que impidan plantear adecuadamente la pregunta por el ser de la mujer; la pregunta; ¿qué es lo cultural en la mujer?, ¿qué es lo natural?, creo que estamos tan mal situados, que desde ya debo indicar que pienso que no puede ser hoy adecuada y correctamente respondida, existencialmente y en verdad, la pregunta que interroga por el ser de la mujer. ¿Por qué? Porque está tan oprimida y tan introyectada su opresión y en mi mismo, que les hablo, está en tal manera introyectada en la alienación de la mujer, que yo correría el riesgo de darles una solución que sólo sería encubridora. De tal manera que, sabiendo que la respuesta por la pregunta por el ser de la mujer es hoy todavía imposible, pues el camino de la liberación no ha comenzado casi, sin embargo quería indicar ciertas pistas y sobre todo cerrar ciertos caminos, de tal manera que no es respuesta, sino cuestionamiento de la misma pregunta.

En primer lugar: no se debe confundir "femineidad" con "mujer", y estas dos con "persona humana". Persona humana no es lo mismo que mujer y mujer no es lo mismo que femineidad. La mujer es persona, y en tanto persona, porta privilegiadamente la femineidad humana. Quiere decir que la mujer también ha de portar algunas notas de la masculinidad, y también el varón de la femineidad, pero hay que tener bien claro que primero, varón y mujer, son personas humanas y en esto son idénticos, pero también son portadores de ciertas notas, que son las que tenemos que describir.

Persona es lo mismo para el varón y la mujer, y femineidad es distinto que masculinidad, pero éstos se dan un poco en los dos. Y de ahí entonces que sea difícil describirlo. Por ejemplo, si digo que es de la femineidad ser madre, y un varón que crea una idea o crea o escribe un libro, ¿no es también "madre" de su obra? Es decir, que la fecundidad no es exclusiva de la mujer.

Si digo que la mujer es la portadora privilegiada de la femineidad, pero no es exclusiva, el varón sería el portador privilegiado de la mas-

culinidad, pero no exclusivo. Ambos son personas, y veremos en que punto los dos son personas y en eso son responsables de lo que acontezca.

¿En qué plano la mujer será mujer y el varón será varón? Si confundimos estos planos y creemos que la mujer en todas partes y con la misma intensidad ejerce la femineidad caemos en la opresión presente.

En segundo lugar: La femineidad es una noción dialéctica que tiene doble referencia, es decir, que no se entiende en sí misma, sola, por ello va a tener una referencia: se constituye en una relación bipolar.

La femineidad se define ante la masculinidad (relación varón-mujer) y ante el hijo (la maternidad como relación madre-hijo) y ante el hermano. Esta triple relación de la femineidad como persona sexuada ante una persona masculina, y como fecundidad ante el hijo como pro-creado y ante el hermano, nos van a ayudar a desentrañar en esta época intermedia, la de la liberación de la mujer de su opresión, de sus funciones antropológicas y su correcta definición concreta.

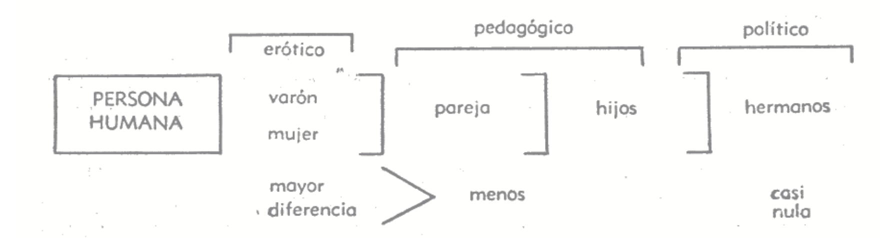
La mujer, como persona portadora de la femineidad en la relación *mujer-varón*, queda fundamentalmente definida (lo mismo que el varón) en tanto eróticamente sexuada. De allí el sentido de su belleza (a redefinir no desde la mirada, sino desde el oído y el tacto), que en nada niega la exigencia de la belleza masculina.

Madre-hijo, indica una relación donde ya la femineidad juega menor papel, y donde las notas de persona humana (al igual que las del padre) tienen ahora relevantes funciones. La madre, en el momento de la maternidad biológica avanza su diferencia, pero la disminuye, en la educación, que debe compartir el padre en igual medida. Pero la femineidad queda prácticamente anulada (lo mismo que la masculinidad), aunque nunca negada si se sabe descubrir su función, en la relación política (económica igualmente: el trabajo).

Hermana-hermano, aquí lo sexual ya no cuenta, y avanzar lo sexual en lo político, lo económico, es opresión de la mujer (propaganda sexuada, la secretaria en la empresa, la alumna y el profesor, etcétera).

La femineidad es analógica: esencialmente como éros y maternidad, secundariamente como pedagogía y política. Avanzar lo erótico en lo pedagógico o político es depravar la relación y oprimir la mujer (la "ama" de casa es prolongación de la función erótica en lo pedagógico, cuando no de mera "esclavitud" como empleada domés-

tica; la secretaria hermosa" es igualmente avanzar lo erótico en el trabajo; o la propaganda pornográfica).



Conclusión

Querríamos indicar sólo algunas pistas, que no son respuestas, sino indicación de un posible camino.

Me parece entonces que si no se absolutiza la femineidad y no se la identifica con la mujer y la persona humana con el varón, se llega a las siguientes conclusiones:

1. La liberación de la mujer supone la liberación *del hombre como especie*, y no se podrá lograr la de la mujer sin que concomitantemente no se instaure un orden más justo en todos los niveles.

2. La mujer, persona humana, porta la femineidad esencialmente en su nivel *sexuado erótico en la pareja*, ante un varón, igualmente persona humana, que porta la masculinidad en ese mismo nivel. Las diferencias son claras y la *igualdad en la distinción* debe ser defendida en concreto en todos los detalles.

3. La mujer, persona humana, porta la femineidad esencialmente en su nivel *sexuado en la maternidad*, procreando al hijo, el Otro, que es dependiente en cuanto a todo su ser-*biológico*.

4. La mujer, persona humana, ya no tiene tanta diferencia (y sería imposible hoy describir esencialmente en qué consiste) en su función *pedagógica* en tanto portadora de la femineidad. Es decir, la pareja juega el rol esencial educador y no sólo la madre. El dejar a la sola madre, oprimida y como nota de la femineidad, la educación de los hijos es ya una desviación. Por otra parte, la madre oprimida educará

a sus hijos *varones* como el "Amo o Señor"que ella no fue (dominador de sus hermanos) y a su *hija* como una oprimida de su futuro esposo. La madre oprimida es maestra de opresión.

5. La mujer, persona humana, ya no tiene tanta diferencia (y sería imposible hoy describir esencialmente en qué consiste) en su función de *trabajo y política*, en tanto portadora de femineidad.

6. La mujer, persona humana, ya no tiene ninguna diferencia, en cuanto a los *trabajos domésticos*. "El ama de casa" es la simple definición de la oprimida social, política y realmente como persona. Se la deja como "ama" de casa, como oprimida y como opresora de sus hijos, mientras los varones, igualmente alienados como "burros de trabajo" en una sociedad injusta, y en nuestro caso dependiente, se reparten el mundo real: el que comienza más allá de la "puerta" de la casa: casa que es la prisión "histórica" *mistificada* como un "cielo hogareño" por nuestra mujer latinoamericana (en el caso que tenga una bonita casa: pero son en verdad las menos, porque las más tienen por casa: o ranchos, o taperas, o una habitación de conventillo u otros ámbitos todavía más miserables).

Mientras no se libere, la mujer pasará de manos: de un oprimido a otro; será la "Mujer oprimida":

"Y la pobre mi mujer
Dios sabe cuánto sufrió
Me dicen que se voló
con no sé que gavilán,
sin duda a buscar el pan
que no podía darle yo".
(*Martín Fierro*, I, 1051-1056)

*EL MÉTODO ANALÉCTICO Y LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA**

El método dialéctico u ontológico llega hasta el horizonte del mundo, la com-prensión del ser, el pensar esencial heideggeriano, o la Identidad del concepto en y para-sí como Idea absoluta en Hegel: "el pensar que piensa el pensamiento". La ontología de la Identidad o de la Totalidad piensa o incluye al Otro (o lo declara intrascendente para el pensar filosófico mismo). Nos proponemos mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico y la Identidad divina del fin de la historia y el Saber hegeliano (imposible y supremamente veleidoso: ya que intenta lo imposible) se encuentra todavía un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, meta-físico, ético o alterativo. Entre el pensar de la Totalidad, heideggeriana o hegeliana (uno desde la finitud y el otro desde el Absoluto) y la revelación positiva de Dios (que sería el ámbito de la palabra teológica)[1] se debe describir el estatuto de la *revelación del Otro*, antropológico en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación. La filosofía no sería ya una ontología de la Identidad o la Totalidad, no se negaría como una mera teología kierkegardiana, sino que sería una analéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica.

La crítica a la dialéctica hegeliana fue efectuada por los posthege-

*Ponencia presentada al *VIII Congreso Panamericano de Filosofía*, Brasilia. 1972.

lianos (entre ellos Feuerbach, Marx y Kierkegaard). La crítica a la ontología heideggeriana ha sido efectuada por Lévinas. Los primeros son todavía modernos; el segundo es todavía europeo. Seguiremos indicativamente el camino de ellos para superarlos desde América latina. Ellos son *la prehistoria de la filosofía latinoamericana* y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano. No podíamos contar ni con el pensar preponderante europeo (de Kant, Hegel o Heidegger) porque nos incluyen como "objeto" o "cosa" en su mundo; no podíamos partir de los que los han imitado en América latina, porque es filosofía inauténtica. Tampoco podíamos partir de los imitadores latinoamericanos de los críticos de Hegel (los marxistas, existencialistas latinoamericanos) porque eran igualmente inauténticos. Los únicos reales críticos al pensar dominador europeo han sido los auténticos críticos europeos nombrados o los movimientos históricos de liberación en América latina, África o Asia. Es por ello que, empuñando (y superando) las críticas de Hegel y Heidegger europeas y escuchando la palabra pro-vocante del Otro, que es el oprimido latinoamericano en la Totalidad nordatlántica como futuro, puede nacer la filosofía latinoamericana, que será, analógicamente, africana y asiática. Veamos muy resumidamente cómo pueden servirnos los pasos críticos de los que nos han antecedido, y de cómo deberemos superarlos desde la pro-vocación al servicio en la justicia que nos exige el pueblo latinoamericano en su camino de liberación.

De Schelling queremos recoger la indicación de que más allá de la ontología dialéctica de la Identidad del ser y el pensar (por ello Heidegger con su "pensar esencial" con respecto al "ser desde él mismo" es criticado por Schelling) se encuentra la positividad de lo impensable[2]. El Schelling definitivo se vuelve contra Hegel indicando, como para Kant, que "la representación no da por sí misma la existencia a su objeto"[3]. Es decir, para Kant una de las categorías de modalidad (y por tanto sus juicios) es la de posibilidad o imposibilidad[4], y, por ello, analítico o negativamente deductible. Para Schelling, Hegel se encuentra en esta posición (que Fichte y el mismo Schelling de la juventud habían aprobado y expuesto), ya que "sólo se ocupa de la posibilidad (*Möglichkeit*) (lo que algo es: *das Was*)... pero independiente de toda existencia (*Existenz*)"[5] y, por ello, es sólo una filosofía negativa porque "el acto en sí es sólo en el concepto"[6]. La "filosofía positiva es la que emerge desde la existencia; de la existencia, es decir, del *actu* acto-Ser... *Éste* es primeramente sólo un puro *esto (en ti)*"[7]. La existencia es un "prius"[8] que había sido dejada de lado por Hegel en el nivel de la conciencia.

Feuerbach, que escuchó las lecciones de Schelling, continúa su refle-

xión, mostrando que si el ser es el pensar en Hegel, todo se resume en el ser como pensar divino. Si el pensar absoluto es la Idea y ésta es dios, es necesario, para recuperar la existencia, negar a dicho dios: "La tarea del tiempo nuevo fue la realización y la humanización de dios, el pasaje y la resolución de la teología en la antropología"[9]. Es por ello un ateísmo. Pero el ateísmo del dios de la Totalidad hegeliana es la condición de posibilidad de la afirmación de un Dios creador (cuestión que no abordaremos aquí). Negar al hombre como sólo razón es pasar de la posibilidad a la existencia; es redescubrir al hombre sensible, corporal, carne, que había negado Descartes. Kant había dicho que "en todos los fenómenos, lo real (*Real*) es un objeto de sensación (*der Empfindung*)"[10]. Por ello "lo real (*das Wirkliche*)en su realidad como real es lo real como objeto de los sentidos; es lo sensible (*Sinnliche*). Verdad, realidad, ser objeto del sentido (*Sinnlichkeit*) son idénticos"[11]. Si la existencia de algo es percibida y no pensada, la sensibilidad corporal es la condición del constatar la existencia o realidad. Por su parte, lo supremamente real existente es para el hombre otro hombre, porque "la esencia del hombre es la comunidad" (§ 59), "la unidad de Yo y Tú" (§ 60). Es decir, lo supremamente sensible es otro hombre, y, por ello, "la verdadera dialéctica no es el monólogo (hegeliano) del pensador solitario consigo mismo, sino el diálogo entre Yo y Tú" (§ 62). El Tú sensible es exterioridad de la razón; es existencia real. Es un paso más allá de Schelling, pero, y al mismo tiempo, se cierra nuevamente en la Totalidad de la humanidad: "La verdad es sólo la Totalidad de la vida y esencia humana (*die Totalität...*)" (§ 58). La Alteridad no ha sido sino indicada pero no propiamente pensada y definida para que no se caiga nuevamente en la Totalidad.

Marx continúa el camino emprendido. Contra la mera intuición sensible de Feuerbach, criterio visivo o pasivo de lo real, el joven filósofo describe lo real no sólo como "lo sensible" más allá de lo meramente racional, sino como "lo pro-ducido" más allá de la mera sensibilidad. Por ello, "el error principal de todos los materialismos hasta ahora (incluyendo al feuerbachiano) consiste en que el objeto, la realidad, el ser objeto de la sensibilidad, ha sido captado sólo bajo la forma de un objeto o de una intuición, pero no como acción humana sensible, como *praxis*, como sujeto"[12]. Lo real no siempre es "dado" a la sensibilidad, sino que hay que producirlo para que se dé. Tengo hambre; el pan sensible debo producirlo para que se me dé a la intuición sensible. Es real (real como lo efectivamente dado al hombre) lo que por el trabajo es puesto a la disposición efectiva del hombre. La antropología feuerbachiana ha sido transformada en

antropología *cultural*, si cultura (del latín: *agri-cultura*) es "1o producido" por el trabajo humano. La Totalidad no es ahora la humanidad sensible sino la cultura universal. La exterioridad de lo producido sensible queda nuevamente interiorizado.

Kierkegaard viene a dar un paso más, pero en otra dirección. Para el filósofo danés, el mundo hegeliano sistemático racional queda comprendido en la etapa de lo estético: se trata de la contemplación o de la "identidad del ser y el pensar"[13], "un sistema y un Todo cerrado"[14], donde cada hombre queda perdido como una "parte" de la "visión histórica mundial"[15]. La segunda etapa, la ética, se produce por la conversión que permite acceder al sujeto a la elección personal de su existencia como exigida por el deber. No es ya un hombre perdido en el abstracto mundo de la contemplación descomprometida, pero es todavía, "éticamente, la idealidad como la realidad en el individuo mismo. La realidad es la interioridad que tiene un interés infinito por la existencia, el que el individuo ético tiene por sí mismo"[16]. El hombre ético está todavía encerrado en la Totalidad, aunque sea una Totalidad subjetivizada y exigente; es no sólo el Hegel de la *Filosofía del Derecho*, sino el Heidegger de *Ser y tiempo*.

En la tercera etapa el pensar de Kierkegaard indica la cuestión de la Alteridad (pero sólo en el nivel teológico, dejando de lado la otra indicación de Feuerbach, en el sentido de que la Alteridad debe comenzar por ser antropológica, y, por ello, dejando igualmente de lado el avance del mismo Marx). Más allá del *saber* ético se encuentra la *fe existencial*, que permite acceder a la "realidad como exterioridad"[17], en su sentido primero y supremo. Más allá de la Totalidad ética del deber se encuentra la Alteridad: "El objeto de la fe es la realidad del Otro. El objeto de la fe no es una doctrina... El objeto de la fe no es el de un profesor que tiene una doctrina... El objeto de la fe es la realidad del que enseña que él existe realmente... El objeto de la fe es entonces la realidad de Dios en el sentido de existencia"[18]. La fe no "comprende la realidad del Otro como una posibilidad"[19], sino como "lo absurdo, lo incomprensible"[20]. "¿Qué es lo absurdo? Lo absurdo es que la verdad eterna se haya *revelado* en el tiempo... Lo absurdo es, justamente, por medio del escándalo objetivo [es decir, el sistema hegeliano], el dinamómetro de la fe"[21]. La fe, entonces, es la posición que, superando el saber de la Totalidad (absurda en cuanto el fundamento o identidad ha quedado atrás: absurdo = sin razón o fundamento [*Grundlos*]), permite vivir sobre la palabra reveladora de Dios; se "opone a las opiniones" de la Totalidad ("paradójico" entonces). Por ello, la posición "religioso-paradojal"[22] es la re-ligación suprema al Otro y la aceptación de su exte-

rioridad a toda especulación; es el respeto por la existencia (Dios, concreto, personal, individual), desde el escándalo y lo absurdo de la razón sistemática.

Es aquí donde aparece nuevamente el viejo Schelling. En su última obra, *Filosofía de la revelación*, indica que por revelación se entiende, cuando es "la verdadera revelación de la fe"[23], no sólo "de lo que no hay ciencia, sino de la que no podría haber ningún saber sin la misma revelación (*ohne die Offenbarung*)"[24]. Por ello, "aquí sería establecida la revelación primeramente como una adecuada y especial fuente de conocimiento (*Erkenntnissquelle*)"[25]. Ahora, se pregunta Schelling: "¿En qué condiciones es posible llegar al conocimiento filosófico de lo que sea [la revelación]?"[26]. A lo que responde que acerca del Dios creador, *a priori*, sólo "podemos tener un conocimiento *a posteriori*"[27]; es decir, la revelación supone el revelador. Por ello, "la fe (*der Glaube*) no debe ser pensada como un saber infundado (*unbegründetes Wissen*), sino que habría más bien que decir que ella es lo mejor fundado de todo (*allerbegründetste*), porque sólo ella tiene [como fundamento] algo tan Positivo en absoluto que toda superación (*Uebergang*) hacia otro término es imposible"[28].

La superación real de toda esta tradición, más allá de Marcel y Buber, ha sido la filosofía de Lévinas, todavía europea, y excesivamente equívoca. Nuestra superación consistirá en repensar su discurso desde América latina y desde la ana-logía; superación que he podido formular a partir de un personal diálogo mantenido con el filósofo en París y Lovaina en enero de 1972. En la sección de su obra *Totalidad e infinito, que denomina* "Rostro y sensibilidad"[29] asume a Feuerbach y lo supera: el "rostro" del Otro (en el cara-a-cara) es sensible, pero la visibilidad (aun inteligible) no sólo no agota al Otro sino que en verdad ni siquiera lo indica en lo que tiene de propio. Ese "rostro" es, sin embargo, un rostro que interpela, que pro-voca a la justicia (y en esto queda asumido Marx, como antropología cultural del trabajo justo). Esta es una relación alterativa antropológica, que siguiendo la consigna de Feuerbach, debió primeramente ser atea de la Totalidad o "lo Mismo" como ontología de la visión, para exponerse al Otro (pasaje de la teología hegeliana a la antropología postmoderna). Pero el Otro, ante el que nos situamos en el cara-a-cara por el *désir* (expresión afectiva que intelectivamente correspondería a la *fe*), es primeramente un hombre, que se revela, que dice su palabra. *Revelación* del Otro desde su subjetividad no es *manifestación* de los entes en mi mundo. Con esto Lévinas ha dado el paso antropológico, indicado por Feuerbach y "saltado" por Schelling, Kierkegaard y Jaspers; El Otro, un hombre, es la epifanía del Otro divino,

Dios creador. El Otro, antropológico y teológico (teología que está condicionada por el ateísmo previo de la Totalidad, posición fecunda de Feuerbach y Marx), habla desde sí, y su palabra es un *Decir*-se[30]. El Otro está más allá del pensar, de la com-prensión, de la luz, del *lógos*; más allá del fundamento, de la identidad: es un *án-arjos*.

Sin embargo, Lévinas habla siempre que el Otro es "absolutamente otro". Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el Otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El Otro, para nosotros, es América latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. El método del que queremos hablar, el *ana*-léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*aná*-) que el del mero método *dia*-léctico. El método *dia*-léctico es el camino que la Totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la Revelación del Otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método dia-léctico es la expansión dominadora de la Totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de "lo Mismo". El método ana-léctico es el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad *desde el Otro* y para "servir-le" (al Otro) creativamente. El pasaje de la Totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre dia-léctica, pero tenía razón Feuerbach al decir que "*la verdadera dialéctica*" (hay entonces una *falsa*) parte del diá-logo del Otro y no del "pensador solitario consigo mismo". La verdadera dia-léctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento *ana-dia-léctico*); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dia-léctica es simplemente un movimiento conquistador: *dia*-léctico.

Esta ana-léctica no tiene en cuenta sólo un rostro sensible del Otro (la noción hebrea de *basar*, "carne" en castellano, indica adecuadamente el unitario ser inteligible-sensible del hombre, sin dualismo de cuerpo-alma), del Otro antropológico, sino que exige igualmente poner fácticamente al "servicio" del Otro un trabajo-creador (más allá, pero asumiendo, el trabajo que parte de la necesidad de Marx). La ana-léctica antropológica es entonces una economía (un poner la naturaleza al servicio del Otro), y una erótica y una política. El Otro nunca es "uno solo" sino, fluyentemente, también y siempre "vos-otros". Cada rostro en el cara-a-cara es igualmente la epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero, y, más aún, del Otro absoluto.

El rostro del Otro es un *aná-logos*; él es ya la "palabra" primera y suprema, es el gesto significante esencial, es el contenido de toda significación posible en acto. La significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y nuestra originalidad. Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el "tema" de la filosofía latinoamericana. Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente post-moderna y superadora de la europeidad. Ni Schelling, ni Feuerbach, ni Marx, ni Kierkegaard, ni Lévinas han podido trascender Europa. Nosotros hemos nacido afuera, la hemos sufrido. ¡De pronto la miseria se transforma en riqueza! Esta es la auténtica filosofía de la miseria que Proudhon hubiera querido escribir. "C'est toute un critique de Dieu et du genre humain"[31]. Es una filosofía de la liberación de la miseria del hombre latinoamericano, pero, y al mismo tiempo, es ateísmo del dios burgués y posibilidad de pensar un Dios creador fuente de la Liberación misma.

Resumiendo. *En primer lugar*, el discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige dia-léctica y *ontológicamente* hacia el fundamento (cap. I, §§ 1-6). *En segundo lugar*, de-muestra *científicamente* (epistemática, apo-dícticamente) los entes como posibilidades existenciales. Es la filosofía como ciencia, relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico (cap. II, §§ 7-12). *En tercer lugar*, entre los entes hay uno que es irreductible a una de-ducción o de-mostración a partir del fundamento: el "rostro" óntico del Otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético (Cap. III, §§ 13-19). El pasaje de la Totalidad ontológica al Otro como otro es *ana-léctica*, discurso negativo desde la Totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al Otro positivamente desde la misma Totalidad; discurso positivo de la Totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del Otro desde el Otro. Esa *revelación del Otro*, es ya un *cuarto momento*, porque la negatividad primera del Otro ha cuestionado el nivel ontológico que es ahora creado desde un nuevo ámbito (cap. IV, §§ 20-25). El discurso se hace ético y el nivel fundamental ontológico se descubre como no originario, como abierto desde lo ético, que se revela después (*ordo cognoscendi a posteriori*) como lo que era antes (el *prius* del *ordo realitatis*). *En quinto lugar* (y lo pensaremos en el § 37), el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido (cap. V, §§ 26-31), y estas posibi-

lidades como *praxis* analéctica transpasan el orden ontológico y se avanzan como "servicio" en la justicia.

Lo propio del método ana-léctico es que es *intrínsecamente ético* y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del Otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como Totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como Identidad. "Cada mañana despierta mi oído, para que oiga como discípulo" (*Isaías*, 50, 4). En este caso el filósofo antes que un hombre inteligente es un hombre éticamente justo; es bueno; es discípulo. Es necesario saber situarse en el cara-a-cara, en el *êthos* de la liberación (como lo hemos resumidamente descrito en el § 31), para que se deje ser otro al Otro. El silenciarse de la palabra dominadora; la apertura interrogativa a la pro-vocación del pobre; el saber permanecer en el "desierto" como atento oído es ya opción ética. El método ana-léctico incluye entonces una opción práctica histórica previa. El filósofo, el que quiera pensar metódicamente, debe ya ser un "servidor" comprometido en la liberación. El tema a ser pensado, la palabra reveladora a ser interpretada, le será dada en la historia del proceso concreto de la liberación misma. Esa palabra, ese tema no puede leerse (no es un "ser-escrito": *texto*), ni puede contemplarse o verse (no es un "ser-visto": *idea* o luz), sino que se oye en el campo cotidiano de la historia, del trabajo y aún de la batalla de la liberación. El *saber-oír* es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filósofo; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para *saber-servir* (la erótica, la pedagógica, la política, la teológica). La conversión al pensar ontológico es muerte a la cotidianidad (la hemos visto en el § 33). La conversión al pensar meta-físico es muerte a la Totalidad. La conversión ontológica es ascensión a un pensar aristocrático, el de los pocos, el de Heráclito que se opone a la opinión de "los más" (*hoì polloí*). La conversión al pensar ana-léctico o meta-físico es exposición a un pensar popular, el de los más, el de los oprimidos, el del Otro fuera del sistema; es todavía un poder aprender lo nuevo. El filósofo ana-léctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para *saber-oír* la voz que viene de más allá, desde lo alto (*aná-*), desde la exterioridad de la dominación. La cuestión es, ahora: ¿Qué es la ana-logía? ¿Cómo es posible interpretar la palabra ana-lógica? ¿La misma palabra del filósofo, la filosofía como pedagogía analéctica de la liberación, no es ella misma analógica? ¿La filosofía latinoamericana no sería un momento nuevo y analógico de la historia de la filosofía humana? Estas cuatro pregun-

tas deberemos responderlas sólo programáticamente, es decir, resumida e indicativamente.

El problema de la analogía es un tema de suma actualidad[32]. La palabra *lógos* significa para la Totalidad: co-lectar, reunir, expresar, definir; es el sentido griego originario que Heidegger ha sabido redescubrir. Pero la palabra *lógos* traduce al griego el término hebreo *dabar* que significa en cambio: decir, hablar, dialogar, revelar, y, al mismo tiempo: cosa, algo, ente. El *lógos* es unívoco; la *dabar* es análoga[33]. Cabe destacarse, desde el inicio de nuestra descripción, que tratamos aquí, por ahora (en nuestra *Ética* nos ocuparemos de la *analogía reí*), la *analogía verbí* (la analogía de la palabra), es decir, del hombre como revelación, ya que el hombre (el Otro) es la fuente de la palabra y en su libertad estriba por último lo originario de la palabra reveladora, no meramente expresora. *Analogía verbí* o *analogía fideí* no debe confundírsela con la *analogía nomini*, ya que esta última es de la palabra-expresiva, mientras que la primera es la palabra que revela ante la Totalidad que escucha con con-fianza (con fe antropológica), en la ob-ediencia discipular.

La noción de analogía es ella misma analógica. La analogía del ser y el ente (cuya diferencia es ontológica: la "diferencia ontológica") no es la analogía del ser mismo (cuya diversidad es alterativa: la "distinción meta-física")[34]. Si el ser mismo es analógico los dos analogados del ser no son ya di-ferentes sino dis-tintos, y de allí la denominación que proponemos (más allá que la de Heidegger) de "dis-tinción meta-física". Esta simple indicación deja casi sin efecto la totalidad de los trabajos contemporáneos sobre la cuestión analógica, y los reinterpreta desde otra perspectiva.

La analogía del ser y del ente, la "di-ferencia ontológica" fue explícita y correctamente planteada por Aristóteles (continuando el esfuerzo platónico y rematando en el plotiniano). Nos dice, dejando de lado el uso óntico de la analogía en biología, y cosmología, refiriéndose a la analogía en su uso lógico ontológico: "(los términos) pueden compararse por su cantidad o por su semejanza (*katà homoíos*)... puesto que de estas cosas no se predica (*légetai*) lo semejante idénticamente (*taûta*). (Estos términos) son homónimos (*homónymon*)"[35]. Los homónimos son los que tienen igual término para significar dos entes o nociones "semejantes" (no idénticas ni diferentes) pero con un momento de diversidad. Dejando de lado todas las analogías ónticas, recordemos lo que nos dice genialmente el Estagirita en cuanto a la analogía ontológica: "*Tó de ón légetaí pollajôs* (el ser se predica de muchas maneras)"[36], pero aclara de inmediato que dichas predicaciones se refieren "a un polo (*èn*) y a una misma

fysin... (Es decir) el ser se predica de muchas maneras pero todas (las dichas maneras) con respecto a un origen (*pròs mían arjén*)"[37]. De la misma maneta se plantea la cuestión de la analogía en Kant, y Hegel desde la subjetividad moderna, o en Heidegger desde la ontología[38]. Toda esta doctrina se resume en su esencia, sin entrar a la "clasificación" de las diversas analogías ónticas, en que el "ser" no se predica como los géneros. Los géneros se diferencian en especies, gracias a las "di-ferencias específicas". Las especies coinciden en la identidad del género. No debe olvidarse que el nivel de los géneros y especies es óntico: los entes son los que coinciden en los géneros y especies. El "ser" está más arriba que todo género y no es meramente un género de género, sino que se encuentra en un nivel diverso, ontológico. Los géneros y especies son interpretables, conceptualizables por el *lógos*. Aquí *lógos* es una función secundaria de la inteligencia, fundada en el *noeîn* (Aristóteles), en la *Vernunft* (Hegel), la "com-prensión del ser" (Heidegger); el *lógos* es aquí el entendimiento (Kant, Hegel) o la interpretación existencial (Heidegger)[39], *Más-arriba*[40] de dicho *lógos* se encuentra el "ser" que metafóricamente puede llamarse "horizonte" del mundo, "luz" del ente o, estrictamente, la Totalidad de sentido. Para los griegos era la *fysis*, nombrada explícitamente por Aristóteles, que se puede manifestar *como* materia o forma, *como* potencia o acto, *como* ousía o accidente, *como* verdad o falso, la última referencia. Pero en último término, el contenido de la palabra "ser", el "ser en cuanto ser", es idéntico a sí mismo, es Uno y "lo Mismo". Si es verdad que "puede predicarse de muchas maneras" con respecto al ente (y en esto el ser es *ana-lógico* en el nivel óntico), sin embargo, es *idéntico* a sí mismo. El ser, que se predica analógicamente del ente, es él mismo *tò autó, das Selbe,* "lo Mismo", como "lo visto" (físicamente por los griegos, subjetualmente por los modernos). El ser se "ex-presa" entonces de muchas maneras (con "di-ferencia ontológica", tanto del ser con respecto a los entes, como entre las predicaciones fundamentales entre sí: la materia de la forma, p. ej.), pero dicha "ex-presión" no sobre-pasa la Totalidad ontológica como tal, que es idéntica y unívoca ("llama" y es "llamada" fundamental y ontológicamente de la Misma manera): el fundamento es Uno, es neutro y trágicamente "*así, como es*". Hay sólo analogía del ente (*analogia entis*) (no se olvide que el “ente” es "el que es" *ónticamente*, y "lo que" es como sentido tiene su raíz en el fundamento ontológico); analógica es la predicación del ser con respecto al ente. La dia-léctica ontológica es posible porque el ente es analógico o porque se le predica el ser analógicamente; es decir, el ser está siempre más allá y el movimiento es posible como

actualidad de la potencia. Pero al fin el ser es Uno y el movimiento ontológico fundamental es "la eterna repetición de lo Mismo". La mera analogía del ente termina por ser la negación de la historicidad.

En cambio, la ana-logía del ser mismo nos conduce a una problemática abismalmente diversa. El "ser mismo" es análogo y por ello lo es doblemente el ente, ya que la "cosa" (*res* para nosotros no es *ens*, como lo veremos en la *Ética*) misma es analógica. La diversidad del ser en una y otra significación originariamente dis-tinta la hemos denominado la "dis-tinción meta-física". No se trata de que sólo el ser como fundamento se diga de maneras analógicamente diferentes. Es que el mismo ser como fundamento de la Totalidad no es el único modo de predicar el ser. El ser como más-alto (*áno*) o por sobre (*aná-*) la Totalidad, el Otro libre como negatividad primera, es ana-lógico con respecto al ser del *noeîn*, de la Razón hegeliana o de la com-prensión heideggeriana. La Totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser. El ser como *fysis* o subjetividad, como Totalidad, es un modo de decir el ser; el ser idéntico y único funda la analogía del ente. En cambio, el ser como la Libertad abismal del Otro, la Alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente aná-logica y dis-tinta, separada, que funda la analogía de la palabra (como primer modo que se nos da de la analogía de la cosa real: la *analogia fidei* es la propedéutica a la *analogia rei*, como veremos más adelante). El ser único e idéntico en sí mismo de la analogía del ente, gracias a la "di-ferencia ontológica", funda la *ex-presión* (*lógos apofantikós*) de la Totalidad. El ser analógico del Otro como alteridad meta-física, gracias a la "dis-tinción", origina la revelación del Otro como pro-creación en la Totalidad. El *lógos* como palabra expresora es fundamentalmente (con referencia al horizonte del mundo) unívoca: dice el único ser. La *dabar* (en hebreo "palabra") como voz reveladora del Otro es originariamente aná-loga. Ahora la ana-logía[41] quiere indicar una palabra que es una revelación[42], un Decir[43] cuya presencia[44] patentiza la ausencia, que sin embargo atrae y pro-voca, de "lo significado": el Otro mismo como libre y como pro-yecto ontológico alterativo; ahora todavía incom-prensible, transontológico.

La palabra reveladora del Otro, como otro y primeramente, es una palabra que se capta (comprensión derivada inadecuada) en la "semejanza"[45], pero que no se llega a "interpretar" por lo abismal e incomprensible de su origen dis-tinto. Tomemos algunos ejemplos cotidianos para descubrirla como la palabra primera y más frecuente. La palabra reveladora erótica exclama: "-Te amo" (sea mujer o varón a un varón o mujer). La revelación pedagógica puede indicar:

"-Ve a comprar pan a la nueva panadería de la esquina" (la madre a su hijito). La revelación política puede decir: "-Tengo derecho a que se me pague mayor salario" (un obrero al empresario). En estos tres niveles se da ya todo el misterio de la *analogia fidei* o verbi con "dis-tinción meta-física". Queremos insistir en el hecho de que esta palabra no es sólo la primera palabra sino la primera experiencia humana en cuanto tal. En el útero materno se vive ya la alteralidad, pero es en el momento mismo del nacimiento, en el instante del parto (parir como a-parición), en el que se es cobijado y acogido en el Otro y por el Otro, que ya se presenta como "hablante". La madre dice: "-Hijito mío". El médico exclama: "-Es una niña". El recién parido, el a-parecido en el mundo de los Otros (todavía él mismo sin mundo), comienza a formar su mundo en la confianza filial y en la ob-ediencia discipular en el Otro: el más-alto y por ello maestro del mundo. Esta palabra no es ni el signo o el concepto de la ciencia[46], ni el simbolismo como dominio operatorio matemático, ni la palabra del neopositivismo de Wittgenstein, ni el lenguaje preformativo de Austin, ni el lenguaje de auto-implicación (*self-involvement*) de Evans, ni el discurso ético de Ladrière (cuando dice que "el hombre es responsable de sí mismo como ser egológico, y responsable ante sí mismo")[47]. Derrida se acerca, pero tampoco da cuenta de la cuestión, cuando quiere indicar una diversidad entre la "différence" y la "différance"[48].

"- Te amo", dice el muchacho a su novia. Es una palabra, mejor aún, es una proposición: un juicio con sujeto y predicado pero que "propone" algo a alguien: que se "pro-pone" a sí mismo. Es un juicio imperativo, no en el sentido que ordene o mande algo, sino porque incluye una como obligación, una exigencia, un imperio. "Lo Dicho": por ahora inverificado (ya que el amor se mostrará efectivamente en la diacronía del cumplimiento de la palabra meta-física), se apoya en su pretensión (esta pretensión se hace imperativa) de verdadera. La veracidad de "lo Dicho" queda asegurada y sólo con-fiada en el "Decir" mismo, en el Otro que lo dice. Exige ser tenida como verdadera: se obliga a tener fe, ya que el *lógos* o *dabar* proferido en la revelación dice referencia radical a lo que es *más-alto* y *más-allá* que "lo Dicho" y que mi propio horizonte ontológico de com-prensión como Totalidad: su palabra es ana-lógica (el *lógos* como *fysis* o mundo) porque su presencia (el "Decir" que exclama "lo Dicho": "-Te amo") remite al que revela ("el que" dice amar), pero oculta su mismidad trans-ontológica (la mentira es siempre posible y su "Decir" puede ser hipocresía)[49].

Esta remitencia o referencia de la palabra reveladora al revelador

deja al que escucha dicha palabra en la Totalidad en una situación que es necesario describir, porque toca a la esencia misma del hombre, de la historicidad, de la racionalidad. La palabra que irrumpe desde el Otro en la Totalidad no es interpretable, porque puede interpretarse algo en la medida en que guarda relación de fundamentación con la com-prensión del ser mundano. Pero dicha palabra irrumpe desde más allá del mundo (desde el mundo del Otro). Sin embargo, es "comprensible inadecuadamente" -como hemos dicho más arriba-. Comprensión por "semejanza" y confusa. A partir de la experiencia pasada que tengo de la que en su Decir me dice el Otro uno se forma una idea aproximada y todavía imprecisa, inverificada, de lo que se revela. Se asiente, se tiene convicción o se comprende inadecuadamente "lo Dicho" teniendo con-fianza, fe, en el Otro: "porque él lo dice". Es el amor-de-justicia, transontológico, el que permite aceptar como verdadera su palabra inverificada. Este acto de la racionalidad histórica es el supremamente racional y la muestra de la plenitud del espíritu humano: ser capaz de jugarse por una palabra *creída* es, precisamente, un acto creador que camina por sobre el horizonte del Todo y se avanza, *sobre la palabra* del Otro en la nuevo[50].

La palabra tenida por verdadera (*für-Wahr-halten*)[51], con el asentimiento del entendimiento en una confusa comprensión óntica inadecuada a partir de la "semejanza" *de lo ya* acontecido en la Totalidad, como declaración, proposición, pro-vocación del Otro (la muchacha con respecto al "amor"; el hijo y la madre con respecto al dinero y la panadería; el empresario con respecto a la reivindicación interpelante), permite avanzar por la praxis *liberadora*, analéctica, por el trabajo servicial (*habodáh*), en vista de alcanzar el pro-yecto fundamental ontológico nuevo, futuro, que el Otro revela en su palabra y que es incom-prensible todavía porque no se ha vivido la experiencia de estar en dicho mundo (Totalidad nueva, nueva Patria, orden legal futuro). Es decir, la revelación del Otro abre el pro-yecto ontológico pasado, de la Patria vieja, de la dominación y alienación del Otro como "lo otro", al pro-yecto liberador (estudiado en el § 25 y los §§ 30-31 de nuestra *Ética*). Ese pro-yecto liberador, ámbito transontológico de la Totalidad dominadora, es lo *más-alto,* lo *más-allá* a lo que nos invita y pro-voca la palabra reveladora. Sólo con-fiados en el Otro, apoyados firmemente *sobre* su palabra, la Totalidad puede ser puesta en movimiento; caminando en la liberación del Otro se alcanza la propia liberación. Sólo cuando por la *praxis* liberadora, por el compromiso real y ético, erótico, pedagógico, político, se accede a la nueva Totalidad en la justicia, sólo entonces se llega a una cierta

Identidad analógica por su parte (*communitas bonitatis*) desde donde, sólo ahora, la palabra antes comprendida confusamente, tanto cuanto era necesario para poder comenzar la ad-ventura de la liberación en el amor-de-justicia, alcanza la posibilidad de una adecuada interpretación. Poseyendo Como propio el fundamento ontológico desde donde el Otro, en la diacronía de la palabra reveladora, pronunció su palabra, ahora, en el futuro del pasado pasado, en el presente, puede referirse aquella palabra recordada al actual y vigente horizonte alcanzado por la *praxis* liberadora ya partir del Otro revelante, pro-vocante. Si el método analéctico era el saber situarse para que desde las condiciones de posibilidad de la revelación pudiéramos acceder a una recta interpretación de la palabra del Otro, todo lo dicho viene a mostrarnos el método mismo.

En el pasaje diacrónico, desde *el oír la palabra* del Otro hasta *la adecuada interpretación* (y la filosofía no es sino saber pensar reduplicativamente esa palabra inyectándole nueva movilidad desde la conciencia crítica del mismo filósofo), puede verse que el momento ético es esencial al método mismo. Sólo por el Compromiso existencial, por la *praxis* liberadora en el riesgo, por un hacer propio discipularmente el mundo del Otro, puede accederse a la interpretación, Conceptualización y verificación de su revelación. Cuando se habita, por la ruptura ética del mundo antiguo, en el nuevo mundo puede ahora interpretarse dia-lécticamente la nueva palabra revelada en el mundo antiguo. Puede aún de-mostrarse, desde el pro-yecto ahora con-vivido, el porqué reveló lo que reveló. Pero aquella palabra, de ayer, hoy está muerta, y quedarse en ella por ella misma es nuevamente sepultar la analéctica presente en la dia-léctica del pasado. En este caso filosofía es sólo recuerdo (*Er-innerung* como dirá Hegel); por esto la filosofía se eleva en el atardecer como el ave Fénix. Pero los que describen la filosofía como des-o1vido o recuerdo, como mayéutica, olvidan que primeramente la filosofía es oído a la voz histórica del pobre, del pueblo; compromiso con esa palabra; desbloqueo o aniquilación de la Totalidad antigua como única y eterna; riesgo en comenzar a Decir lo nuevo y, así, anticipación de la época clásica, que es cuando las cosas hayan ya sucedido y sea el tiempo de cosechar los resultados, nunca finales, siempre relativos, de la historia de la liberación humana.

El pasaje de oír la revelación a la verificación de la palabra; la diacronía entre la Totalidad puesta en cuestión por la interpelación hasta que la pro-vocación sea interpretada como mundo cotidiano, es la historia misma del hombre. La revelación, primeramente antropológica, es la presencia de la negatividad primera, lo *ana*-lógico;

es 1o que el método analéctico posibilita (en el sentido que deja lugar para ello; lugar que no existe en el método dia-léctico) y lo que debe saber describir y practicar.

Si la filosofía fuera sólo *teoría*, com-prensión refleja del ser e interpretación pensada del ente, la palabra del Otro sería indefectiblemente reducida a "lo *ya* Dicho" e interpretada equívocamente desde el fundamento vigente de la Totalidad, al que el sofista sirve (aunque cree ser filósofo). Es equivocada su interpretación porque, al opinar que "lo Dicho" es "lo Mismo" que él interpreta cotidianamente, ha hecho "idéntico" (unívoco) lo de "semejante" que tiene la palabra aná-loga del Otro. Es decir, ha negado lo de "dis-tinto" de dicha palabra; ha matado al Otro; lo ha asesinado. Tomar la palabra del Otro como unívoca de la propia es la maldad ética del sofista, pecado que lo condena ya que es error capital de la inteligencia: culpabilidad negada que permite a la Totalidad seguir considerándose como verdadera y conquistando o matando a los "bárbaros" en nombre de la filosofía del sofista. Considerar a la palabra del Otro como "semejante" a las de mi mundo, conservando la "dis-tinción meta-física" que se apoya en él como Otro, es respetar la ana-logía de la revelación; es deber comprometerse en la humildad y mansedumbre en el aprendizaje pedagógico del camino que la palabra del Otro como maestro va trazando cada día. Así el auténtico filósofo, "hombre de pueblo con su pueblo", pobre junto al pobre, Otro que la Totalidad y primer pro-feta del futuro, futuro que es el Otro hoy a la intemperie, va hacia el nuevo pro-yecto ontológico que le dará la llave de interpretación pensada de la palabra previamente revelada como hijo que aprende todavía. La filosofía en este caso, originariamente ana-léctica, camina dia-lécticamente llevado por la palabra del Otro. El filósofo, racionalidad actual refleja auténtica, sabe que el comienzo es con-fianza, fe, en el magisterio y la veracidad del Otro: hoy es confianza en la mujer, el niño, el obrero, el subdesarrollado, el alumno, en una palabra, *el pobre*: él tiene el magisterio, la pro-vocación ana-lógica; él tiene el tema a ser pensado: su palabra revelante debe ser creída o no hay filosofía sino sofística dominadora.

La filosofía así entendida es no una erótica ni una política, aunque tenga función liberadora para el éros y la política, pero es estricta y propiamente una *pedagógica*: relación maestro-discípulo, en el método de saber creer la palabra del Otro e interpretarla. El filósofo para ser el futuro maestro debe comenzar por ser el discípulo actual del futuro discípulo. De allí pende todo. Por ello esa pedagógica *analéctica* (no sólo dialéctica de la Totalidad ontológica) es *de la liberación*. La liberación es la condición del maestro para ser maes-

tro. Si es un esclavo de la Totalidad cerrada nada puede interpretar realmente. Lo que le permite liberarse de la Totalidad para ser sí mismo es la palabra analéctica o magistral del discípulo (su hijo, su pueblo, sus alumnos: el pobre). Esa palabra analógica le abre la puerta de su liberación; le muestra cuál debe ser su compromiso por la liberación práctica del Otro. El filósofo que se compromete en la liberación concreta del Otro accede al mundo nuevo donde com-prende el nuevo momento del ser y desde donde se libera como sofista y nace como filósofo nuevo, ad-mirado de lo que ante sus ojos venturosamente se despliega histórica y cotidianamente. El mito de la caverna de Platón quiso decir ésto pero dijo justamente lo contrario. Lo esencial no es el ver ni la luz: lo real es el amor de justicia y el Otro como misterio, como maestro. Lo supremo no es la contemplación sino el cara-a-cara de los que se aman desde el que ama primero.

Por su parte, la filosofía latinoamericana puede ahora nacer. Sólo podrá nacer si el estatuto del hombre latinoamericano es descubierto como exterioridad meta-física con respecto al hombre nordatlántico (europeo, ruso y americano). América no es la materia de la forma europea como conciencia[52]. Tampoco es de Latinoamérica el temple radical de la expectativa, modo inauténtico de la temporalidad[53]. La categoría de *fecundidad* en la Alteridad deja lugar meta-físico para que la voz de América latina se oiga. América latina es el hijo de la madre amerindia dominada y del padre hispánico dominador. El hijo, el Otro, oprimido por la pedagogía dominadora de la Totalidad europea, incluido en ella como el bárbaro, el *bon sauvage*, el primitivo o subdesarrollado. El hijo no respetado como Otro sino negado como ente conocido (*cogitatum* de los "Instituto para América latina"). Lo que América latina es, lo vive el simple pueblo dominado en su exterioridad del sistema imperante. Mal pueden los filósofos decir lo que es América latina liberada o cuál sea el contenido del pro-yecto liberador latinoamericano. Lo que el filósofo debe saber es cómo des-truir los obstáculos que impiden la revelación del Otro, del pueblo latinoamericano que es pobre, pero que no es materia inerte ni telúrica posición de la *fysis*. La filosofía latinoamericana es el pensar que sabe escuchar discipularmente la palabra analéctica, analógica del oprimido, que sabe comprometerse en el movimiento o en la movilización de la liberación, y, en el mismo caminar va pensando la palabra reveladora que interpela a la justicia; es decir, va accediendo a la interpretación precisa de su significado futuro. La filosofía, el filósofo, devuelve al Otro su propia revelación como renovada y re-creadora crítica interpelante. El pensar filosófico no aquieta la historia expresándola pensativamente para que pueda ser

archivada en los museos. El pensar filosófico, como pedagógica analéctica de la liberación latinoamericana, es un grito, es un clamor, es la exhortación del maestro que relanza sobre el discípulo la objeción que recibiera antes; ahora como revelación reduplicadamente pro-vocativa, creadora.

La filosofía latinoamericana, que tiende a la interpretación de la *voz latinoamericana*, es un momento nuevo y analógico en la historia de la filosofía humana. No es ni un nuevo momento particular del Todo unívoco de la filosofía abstracta universal; ni es tampoco un momento equívoco y autoexplicativo de sí misma. Desde su dis-tinción única, cada filósofo y la filosofía latinoamericana, retorna lo "semejante" de la filosofía que la historia de la filosofía le entrega; pero al entrar en el círculo hermenéutico desde la *nada* dis-tinta de su libertad el nivel de semejanza es analógico. La filosofía de un auténtico filósofo, la filosofía de un pueblo como el latinoamericano, es analógicamente semejante (y por ello es una etapa de la única historia de la filosofía) y dis-tinta (y por ello es única, original e inimitable, Otro que todo otro, porque piensa la voz única de un nuevo Otro: la voz latinoamericana, palabra siempre reveladora y nunca oída ni interpretada). Si se expone la historia de la filosofía se privilegia el momento de "semejanza" que tiene toda filosofía auténtica. Si la "semejanza" se la confunde con la identidad de la univocidad se expone una historia a la manera hegeliana: cada filósofo o pueblo vale en tanto "parte" de la única historia de la filosofía, y en ese caso "ser un individuo no es nada desde el punto de vista histórico-mundial"[54]. En este caso la filosofía latinoamericana no es nada, como tal, y deberá simplemente continuar un proceso idéntico al comenzado por Europa. Si, en cambio, se sobresalta lo de "dis-tinto" que cada filósofo o pueblo tiene, puede llegarse a la equivocidad total y a la imposibilidad de una historia de la filosofía, a lo que tienden las sugerencia de Ricoeur en *Historia y Verdad*, y en especial de Jaspers: no hay historia de la filosofía; hay biografías filosóficas. Ni la identidad hegeliana ni la equivocidad jaspersiana, sino la analogía de una historia cuya continuidad es por semejanza pero su discontinuidad queda igualmente evidenciada por la libertad de cada filósofo (la *nada* de donde parte discontinuamente la vida de cada uno) y de cada pueblo (la distinción de la realidad de la opresión latinoamericana). La filosofía latinoamericana es, entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, pero antecediendo a la filosofía africana y asiática postmoderna, que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial: la filosofía de 1os

pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial (pero no ya en el sentido hegeliano unívoco, sino en el de una humanidad analógica, donde cada persona, cada pueblo o nación, cada cultura, pueda expresar lo propio en la universalidad analógica, que no es ni universalidad abstracta [totalitarismo de un particularismo abusivamente universalizado], ni la universalidad concreta [consumación unívoca de la dominación])[55].

Esta simple posición Europa no lo acepta; no lo quiere aceptar; es el fin de su pretendida universalidad. Europa está demasiado creída de su universalismo; de la superioridad de su cultura. Europa, y sus prolongaciones culturo-dominadoras (Estados Unidos y Rusia), no sabe oír la voz del Otro (de América latina, del Mundo árabe, del África negra, de la India, la China y el Sudeste asiático). La voz de la filosofía latinoamericana como no es meramente tautológica de la filosofía europea se presenta como “bárbara”, y al pensar e1 "no-ser" todo lo que dice es falso. Como yo mismo expuse en una universidad europea a comienzos de 1972, lo que pretendemos es, justamente, una “filosofía bárbara” una filosofía que surja desde el "no-ser" dominador. Pero, por ello, por encontrarnos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, postmoderna y de liberación. Es la cuarta Edad de la filosofía y primera Edad *antropo*-lógica: hemos dejado atrás la *fisio*-logía griega, la *teo*-logía medieval, la *logo*-logía moderna, pero las asumimos en una realidad que las explica a todas ellas.

NOTAS

Cuando se remite a un *capítulo* o *parágrafo* se trata de nuestra obra *Para una ética de la liberación latinoamericana.*

1 Jean Ladrière en su obra *L 'articulation du sens. Discours scientifique et paTole de la foi* nos dice "el discuso del saber (filosófico) tiene en vista la reduplicación de lo real, el asumir lo real en el nivel de la palabra comprensora" (p. 187), como "un saber de la totalidad" (p. 184), y por ello se dirige a "la actividad constituyente absolutamente originaria" (p. 186), que es "la vida universal como génesis absoluta de todas las formas, de todos los fenómenos y de todas las significaciones" (p. 185). Más allá de este pensar, que en su esencia es la ontología heideggeriana, no habría sino "la palabra de la fe" (teológica) (pp. 186 ss.); "a la palabra de la revelación responde la palabra de la fe" (p. 187). Para Ladrière, como para la ontología de la Totalidad, toda fe es teológica y toda revelación lo es igualmente. Queremos demostrar que la *fe* puede ser una posición antropológica (en el cara-a-cara del varón-mujer, padres-hijos, hermano-hermano) y por ello hay filosofía en la revelación y la fe antropológica, *tertium quid* entre la onto-

logía dialéctica de la Totalidad y la teología de la fe sobrenatural. La descripción de la revelación antropológica, dicho sea de paso, fundamentará una nueva descripción de la revelación teológica e indicará el limite del pensar filosófico.

2 Sobre este *más allá* nos hemos referido ya en los § 13 (con respecto a Heidegger), § 16, 17-19-BB, y en especial en § 29 (texto citado en *nota 254* del *cap. V*), de nuestra *Ética de la liberación.*

3 Kant, *KrV*, A 92, B 125.

4 Y en este caso, como mera "posibilidad", es "la condición universal, aunque puramente *negativa* (*sic*), de que no se contradigan a sí mismos" (*KrV*, A 150, B 189).

5 Parte de la famosa lección universitaria 24, ya citada arriba, de la *Einleitung in die Philosophie der Mythologie (Werke*, t. V, p. 745). Schelling tiene conciencia que lo que es "puro pensar" no es sino pura "potencialidad (Potentialität)" (*Ibid*., p. 744). Hegel definía al fin la realidad desde la posibilidad (*Enzyklop*., § 383, Zusatz; t. X, p. 29).

6 *Ibíd*., p. 745.

7 *Ibíd*., pp. 745-756. Esto le permite decir a Schelling que "Dios es exterior (*ausser*) a la Idea absoluta... (la que es) solo pura Idea, solo en el concepto, pero no Ser actual" (*Ibíd*., p. 744). Dios, en este caso, no es una Idea (la Idea sería el Ser como pensado; Schelling ha criticado magistralmente a Descartes y a su propia postura de juventud, cuando en las lecciones *Zur Geschichte der neueren Philosophie* dice: "En el *Cogito ergo sum* avanzó como inmediatamente idéntico, Descartes, el pensar y el ser (*Denken und Sein als unmittelbar identisch*)", de donde deducirá que "pertenece al concepto de la Esencia perfecta también el concepto de *existencia* necesaria; por lo que Dios es solo pensar"; *Werke*, t. V, pp. 79-83); si la Idea es el Ser, Dios no es sólo Ser sino que es "el Señor del Ser (*der Herr des Seins*), no solo transmundano (*transmundan*) como si Dios fuera la causa final, sino supramundano (*supramundan*)" (*Einleitung in die Phil. der Mythol*., p. 748). Por ello la posición "contemplativa" lo que mejor puede es, acaso, conocer "solo una Idea", pero de lo que se trata es de que "la persona busca la persona" (*Ibíd*.), "algo fuera de la Idea, algo que es más (*mehr*) que la Idea, *kreîtton toû 1ógou*" (*Ibíd*.). Esto es la "crisis de la ciencia de la razón (*Krisis der Vernunftwissenschaft*)" superando en su intento al mismo Husserl.

8 *Ibíd*., p. 747.

9 *Grundäitze der Philosophie der Zukunnft* (1843), § I.

10 *KrV*, B 208.

11 Feuerbach, *op*. *cit*., § 32.

12 *Thesen über Feuerbach*, § 1; t. II, p. I.

13 Por ejemplo en *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, p. 202, nota 2, Kierkegaard es, de los nombrados, el más fiel al pensar del Schelling definitivo, y el más metafísico de los tres. Resume bien la cuestión de la existencia cuando dice que "todo saber sobre la realidad es solo posibilidad" (p. 21l).Todo Kierkegard (y también su modernidad) queda expresado en la crítica a Descartes y Hegel: "Si comprendo el yo del cogito como un hombre particular, la frase no prueba nada: yo *soy* pensante, *ergo* yo *soy*; pero si yo *soy* pensante no es tampoco una maravilla que sea, ya se lo ha dicho y, entonces, la primera parte de la propo-

sición dice lo mismo que la segunda. Si en cambio se comprende por el *yo* que reside en el *cogito* un solo hombre particular existente, el filósofo (hegeliano) grita: Locura, locura, no es cuestión aquí de *mi* yo o de *tu* yo, sino del yo *puro*. Ese yo *puro* no puede tener otra existencia que el de una existencia conceptual... es una tautología" (pp. 211-212).

14 *Ibíd*., p. 71.

15 *Ibíd*., pp. 88 ss. Si la cuestión de la exterioridad del Otro teológico será e] aporte kierkegaardiano, sus defectos serán la subjetividad moderna, su individualismo europeo y el "saltar" por sobre la antropología.

16 *Ibíd*., p. 217.

17 *Ibíd*.

18 *Ibíd*., p. 218.

19 *Ibíd*., p. 242.

20 *Ibíd*., p. 380.

21 *Ibíd*., p. 139.

22 *Ibíd*., p. 386.

23 *Philosophie der Offenbarung*, III, Vorlesung 24; *Werke*. t. VI, p. 396.

24 *Ibíd*.

25 *Ibíd*., p. 398.

26 *Ibíd*.

27 *Ibíd*., p. 399.

28 *Ibíd*., p. 407. Schelling afirma entonces que más allá del *lógos* como razón intuitiva o comprensora se encuentra el *lógos* como la palabra del Otro que revela. La palabra como intuición o expresión es Totalitaria; la aceptación de una palabra reveladora da lugar a un más allá del pensar, da lugar al Otro y por ello es posible solo en la *fe*. Esta es la problemática de un Jaspers, en su obra *Der philosophische Glaube* (cfr. M. Dufrenne-P. Ricoeur, *Karl Jaspers*, pp. 247 ss.; X. Tilliette, *Karl Jaspers*, pp. 189 ss.). Dejando de lado otra cuestión grave Jaspers mantiene la alteridad de la fe casi exclusivamente al nivel teológico, con respecto a la Trascendencia (*op. cit*., pp. 29); y por ello la cuestión de la revelación se sitúa exclusivamente al nivel religioso (pp. 65 ss.). La Alteridad queda así unilateral e imprecisamente formulada, sobre todo con el término *Umgreifende*: "Glaube ist das Leben aus dem Umgreifenden" (p. 20). Además habla de una "fe filosófica" (en oposición a la teológica revelada positivamente), pero se trata de una "fe antropológica" en primer lugar, cuestión que, como hemos dicho, el mismo Schelling y Kierkegaard no conceptualizaron adecuadamente.

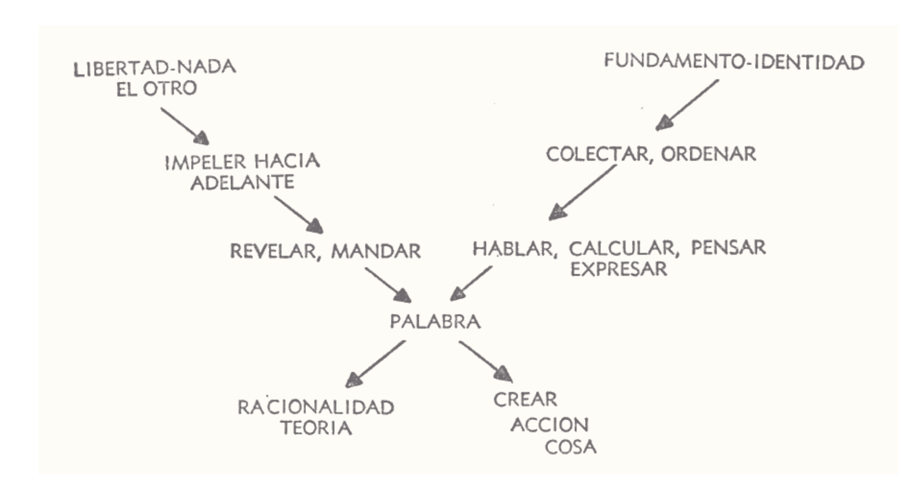
29 *Totalité et infini*, pp. 161 ss.

30 Véase el artículo de Lévinas: "Le Dit et le Dire".

31 Proudhon, *Philasophie de la miserè*, p. 45.

32 Por no citar sino solo tres obras, téngase en cuenta la de L. Bruno Puntel, *Antologie und Geschichtlichkeit* (1969), I, con bibliografía en pp. 558-69, y de HenryChavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde* (1969), con bibliografía en pp. 313-318 y B. Montagnes, *La doctrina de l'analogie de l'étre* (1963), pp. 185-197. La palabra analéctica la usa B. Lakrebrink, en su obra *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistisch Analektik* (1955), aunque en otro sentido del que la usamos nosotros.

33 Cfr. Thorleif Boman, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, en especial la cuestión de "La palabra" (pp. 45 ss.; 161 ss.). Boman nos propone un siguiente cuadro, que hemos corregido en parte, y que nos permiten comprender la doble significación de la "palabra" (etimológicamente):



34 Recuérdese el esquema indicado al fin del § 13 del cap. I (tomo I de la *Ética*).

35 *I Topicos* 15; 107 b 13-16. El *synónymon* es lo que llamamos unívoco (un término para un ente o noción); el *parónimos* es en castellano el equívoco (término derivado idéntico para dos entes o nociones diversas).

36 *Metaf.* Gama, 2; 1003 a 33.

37 *Ibíd*., a 33- b 6. Más adelante agrega todavía que "una sola ciencia es la que teoretiza de una manera (metódicamente), si se refiere a una naturaleza (*pròs mían fysin*)" (*Ibíd*., b 13-14).

38 La obra de Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, puede ser consultada sobre esta cuestión. Estudia la analogía en Kant (pp. 303 ss.), en Hegel (pp. 365 ss.) y en Heidegger (pp. 455 ss.).

39 Clr. el § 7, del *cap. II*, del tomo I de nuestra *Ética*.

40 Véase la diferencia vertical de *áno-katá* y horizontal de *aná-aná* indicada por Erick Pryzwara, Mensch. *Typologische Anthropologie* I, pp. 73 ss.

41 E. Pryzwara tiene una feliz descripción de este hecho: "Agustín debió denominar *aná*- como lo que anuncia a lo *áno* (con omega): el Misterio más próximo del creador como la revelación de la Tiniebla que enceguese por su resplandor" (*Analogia entis*, I, p. 171). Es el sentido que da Max Müller a la noción de símbolo ("Symbolon-Zusammenfall, Ineinsfall des Endlichen mit dem es unendlich Uebersteigenden und doch in das Endliche Eingehenden"*) (Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart.* p. 230).

42 Esta cuestión la indicaba ya Schelling con su *Philosophie der Offenbarung*.

43 Emmanuel Lévinas indica exactamente la cuestión cuando escribe: "La sig-

nificación del *Decir* va más allá de *lo dicho*: no es una ontología que suscita el sujeto parlante, es la significancia (*significance*) del Decir más allá de la esencia que justifica la exposición del ser o la ontología" (*art. cit*. "Le Dit et le Dire", p. 30). La univocidad fundamental la expresa así: "El lenguaje como Dicho puede entonces concebirse como un sistema de palabras identificando las entidades" (p. 34). La cuestión ana-lógica de la Alteridad, anterior a la mera "diferencia ontológica" es indicada cuando dice: "De la anfibiología del ser y el ente en lo *Dicho* será necesario remontarse hasta el Decir, significante antes que la esencia, antes que la identificación... Nada hay más grave, nada más augusto que la responsabilidad por el Otro y el Decir" (p. 39). "El Parlante (*le Disant*) en el Decir no da un signo, se hace signo. Él es-para-el-Otro" (p. 42,). "El Decir es la exposición de uno al Otro... Es el descubrirse en el riesgo de sí mismo, en la sinceridad, en la ruptura de la interioridad y en el abandono de toda seguridad, en la exposición al traumatismo, en la vulnerabilidad" (p. 44); es "exhibición, inseparable de la violencia del que se desnuda, exposición de esta exposición, signo que hace signo del signo, haciéndose sí mismo signo: revelándose" (p. 45).

44 La palabra, o mejor el rostro mismo como signo, se "presenta" como un ente en el mundo de la Totalidad, pero esa presencia es solo un velo que aparece como velo y avanza lo que cubre como ausente: sugiere, llama, invita, acoge.

45 "Semejante" traduce el *hómoios* griego. Recuérdese que la analogía se juega entre dos términos: ambos tienen algo de semejante (pero no idéntico: *non communitate univocationis sed analogiae*) y algo en lo que son distintos (no meramente diferente). En esto Cayetano dice correctamente que "el fundamento de la similitud de la analogía (*fundamentum analogae similitudinis*) es necesario que no haga abstración en los extremos (de la diversidad) de los extremos mismos; por su parte los fundamentos permanecen distintos (*fundamenta distincta*), semejante sin embargo por proporción, por lo que se dice que son analógicamente idénticos (*eadem*)" (*De nominum analogia* III, 33; p. 57). La noción analógica ("ser" p. e.) tiene un ámbito de semejanza, donde los modos originario del ser coinciden; pero al mismo tiempo tienen cada uno un ámbito irreductible o dis-tinto que quedó confusamente englobado, no precisamente, en la noción analógica como semejante. La mera *semejanza* puede llevar a confusión si no se indica la distinción. Llamamos con Heidegger "comprensión derivada" (y agregamos lo de "inadecuada") aquella que capta el ente *confusamente e incluyendo* sus distinciones originarias: al confundir sus distinciones es "inadecuada". Llamamos "interpretar" al acto mismo de conceptuar o descubrir un sentido (*...como esto)*; acto que solo puede cumplirse accediendo de alguna manera al fundamento dist-tinto del Otro; haciendo que los *fundamenta distincta* hayan devenido, al menos en un cierto nivel, *fundamentum univocae similitudinis*, es decir, la *Totalidad compartida* (porque se puede "interpretar" algo desde un mismo fundamento, *super communcationem beatitudinis* [II-II, q. 24, a. 2, resp.]).

46 *Cfr*. Ladriere, *L 'articulation du sens*. Vamos nombrando los títulos de los más importantes temas de este valioso libro.

47 *Ibíd*., p. 158. En la revelación del Otro el hombre es responsable del Otro ante el Otro. En el artículo de Paul Ricoeur, *Langage* (*philosophie*), en *Encyclo-*

paedia Universalis, t. IX (1971) pp. 771 *ss*., tampoco aborda la cuestión que aquí nos ocupa.

48 "Une voix sans différance est a la fois absolument vive et absolument morte" (*La voix et le phénomène*, p. 115). Derrida nos da, de todas maneras, una preciosa ayuda con sus análisis sobre la palabra dicha y la escrita (*cfr*., p. e., *De la grammatologie*, pp. 21 55.): la voz y la escritura. La "revelación" de la que venimos hablando es imposible que se de como escrita. Se puede escribir “lo Dicho", pero el "Decir" mismo se vive en el cara-a-cara o no se vive. La palabra ana-lógica meta-física exige el rostro del Otro hablando en acto (o por lo menos su recuerdo como Otro "diciendo" y no el mero recuerdo de “lo que” me dijo, y solo en este caso "lo escrito" se refiere al "Decir" mismo donde se juega la esencia de la palabra, que es primigeniamente revelación).

49 De igual manera la madre con-fía en que el hijo comprará pan y no una revista; el hijo confía que el dinero es suficiente y la panadería nueva se encuentra en la esquina. Así también el empresario escucha la interpelación: como revelación (y le dará crédito), como usurpación de lo propio (e interpretándola como tentación la rechazará como algo malo, calculando tácticamente los pasos a dar para acallarla).

50 Anticipándose por siglos a la crítica del *cogito* cartesiano, del Saber absoluto hegeliano y del cientificismo del neopositivismo, un medieval decía que "el que intuye (inmediatamente los principios) tiene un cierto asentimiento (*assensum*), porque adhiere con certeza (*certissime*) a lo inteligido, pero no por mediación del pensamiento (*cogitationem*), ya que sin mediación queda determinado por el fundamento. El que sabe (*sciens*) ejerce el pensar y tiene asentimiento, pues el pensar causa el asentimiento y el asentimiento concluye el pensar... Pero en la fe no hay asentimiento por mediación del pensamiento sino por mediación de la voluntad (*ex voluntate*)" (Tomas, *De Veritate*, q. 14, a. I, C) *Patet*). ¿Por qué? "Porque en la fe el entendimiento no alcanza el fundamento (*ad unum*) como término propio al que se dirige, que es la visión de algo inteligible (*visto*...)" (*Ibíd*.), y, por ello, debe apoyarse en un "término ajeno": en la voluntad, el amor, la praxis como trabajo liberador; se apoya en el Otro. Sin embargo, la fe puede tener una “certeza (*certitudo*)” mayor, a saber, "por la *firmeza* de la adhesión, y en cuanto a esto la fe tiene más certeza (*certior*) que la intuición y la ciencia... aunque no tiene tanta evidencia (*evidentiam*) como la ciencia y la intuición" (*Ibíd*., ad 7). Ese asentimiento "de lo ausente" (*non apparens*) (el Otro como misterio, lo aná de la palabra analógica) determina al entendimiento por medio de la voluntad y transforma el "asentimiento" en "convicción" ("dicitur *convictio*, quia convincit intellectum modo praedicto"; *Ibíd*., a. 2, A) 2) *Voluntas*). Por ello se decía en el medioevo que el "amor es el que constituye la con-fianza" (*fidei forma sit caritas*; *Ibíd*., a. 5).

51 La "fe racional" (*vernünftige Glaube*) de Kant no es la "fe meta-física" o antropológica que hemos propuesto aquí, ya que es una convicción *subjetiva* con validez *objetiva* (Cfr. GMS, BA 70; y nuestra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 15): Kant tiene fe de lo que Heidcgger tiene com-prensión del ser. Kant *cree* lo que es *com-prendido*. La fe metafísica o antropológica de la que hablamos es una convicción *ontológica* con validez *meta-física*. No sólo es nece-

sario superar el saber para que se dé el com-prender; es necesario aún superar el com-prender mismo para que pueda revelarse el Otro como otro en la fe metafísica: en la con-fianza.

52 América es el ser en bruto, la materia; Europa es el espíritu que descubre, la forma (*Cfr*. Alberto Caturelli, *América bifronte*), que se toca al fin con la tesis europeista (*Cfr*. Juan Sepich, *Génesis y fundamento de Europa*, en *Europa, continente espiritual, Instituto de Filosofía,* Mendoza, 1947).

53 El análisis o hermenéutica existencial ontológico de Ernesto Mays Vallenilla, *El problema de América*, no podía llegar sino a un callejón sin salida. Mal puede definirse un pueblo a mitad alienado y a mitad encubierto en lo mejor de sí: el pueblo indio, mestizo y pobre.

54 S. Kierkegaard, *Postscriptum*, ed. fran., p. 98.

55 Llamamos "universalidad analógica" el “todo” de la humanidad futura unificada en la diversidad de sus partes integrantes, donde cada una, sin perder su personalidad cultural puede sin embargo participar de una comunicación sin fronteras de cerrados nacionalismos. No es la univocidad de una humanidad dominada por *un solo Imperio*, sino una sola Patria universal en la libertad solidaria de las partes. Por ello, no hay filosofía universal (abstracta, unívoca ni aún concreta). No hay "filosofía sin más". Hay filosofías, la de cada filósofo auténtico, la de cada pueblo que haya llegado al pensar reflexivo, pero no incomunicables sino Comunicadas analécticamente: la palabra de cada filosofía es una -lógica.

SEGUNDA PARTE -I

REFLEXIONES TEOLÓGICAS LATINOAMERICANAS

Primeros pasos (1962-1970)
Desde una teología universalista

*LA TOMA DE CONCIENCIA CRISTIANA DE LATINOAMÉRICA**

Tendremos que analizar tres momentos diversos. El de la conciencia, la conciencia latinoamericana, colectiva, histórica, evolutiva; el de la *Weltanschauung* (cosmovisión) cristiana; el de la toma-de-conciencia cristiana o la autoconciencia cristiana ante Latinoamérica. Tres momentos que deben ser asumidos en la unidad indivisible de la acción orientada por los principios en vista de un futuro que siendo mejor que el presente, no tenga necesidad por ello de negar nuestro pasado.

I. CONCIENCIA LATINOAMERICANA EN EVOLUCIÓN

Cuando hablamos de "conciencia" no nos referimos a la "conciencia psicológica", es decir, al campo de acción que la atención abarca y que se opone a la subconciencia -que comprendiendo todo el mecanismo psíquico fuera del campo de dicha atención abarca toda la personalidad en su historia y en sus componentes somáticos-. No nos referimos tampoco a una mera "conciencia individual", aunque no la niega. Montesquieu habría hablado de *L'Esprit du Peuple*, y Hegel del *Volksgeist*. La filosofía de la cultura o la sociología prefiere hoy hablar de "conciencia colectiva" de un pueblo, nación, comunidad, sociedad o grupos en general. Aún en este sentido nosotros tomaremos esa noción en un sentido restringido.

*Trabajo escrito en Münster en 1964. Respondía a un intento de reflexión todavía inspirado en la equívoca cuestión de un "humanismo cristiano".

Una comunidad humana posee una estructura objetivada y de comunicación que podríamos sintetizar en tres diversos niveles de profundidad:

a) Los instrumentos que ese grupo usa para vivir, para vivir bien. Son todo el sistema de "medios" que el hombre ha ido creando, inventando, acumulando a través de los siglos. Es el elemento propiamente transmisible. Se le ha llamado civilización. Así los romanos heredaron de los griegos todos sus instrumentos de civilización -desde los guerreros, navales, hasta la filosofía y ciertas técnicas (que son igualmente útiles intencional es o de pensamiento). De igual modo la civilización colonial latinoamericana heredó los instrumentos de la civilización hispánica y la de los Incas, Aztecas (piénsese, por ejemplo en la explotación de la papa, el maíz; sus caminos; el estilo de su vestimenta, etc.).

b) En un nivel más profundo existe un *modo de utilizar* los instrumentos, un temple específico de un grupo, de un pueblo. Unos pueblos tienen tendencias agresivas (por ejemplo los Aztecas), otros son organizadores y pacíficos (por ejemplo los Incas), otros tienen el genio de las leyes (romanos), otros el de la contemplación teórica (griegos) o metafísico-religiosa (hindúes), otros se inclinan a trascender el tiempo (egipcios), otros poseen una como solidaridad intersubjetiva profunda (Islam), otros constituyen una relación de amor a la persona como participación del Amor divino (cristianos), otros piensan en una lucha a muerte como condición de la autoconciencia (hegelianos), o dicha lucha a muerte como condición del comunismo (marxistas), etc. Vemos entonces que hay diversas actitudes fundamentales previas a la acción, a la utilización de la civilización, son los *existenciales* del grupo: *la Cultura* -tomada sólo en este sentido de "modo de".

c) A un nivel todavía más profundo se dan las estructuras fundamentales y últimas, que Paul Ricoeur denomina el "*núcleo ético-mítico*" de una civilización. Es el sistema intencional, los últimos contenidos, los fines que dirigen tanto la utilización de los instrumentos de la civilización como su creación misma o su acumulación. No es simplemente una “cosmo-visión”. (Weltanschauung) sino más bien la médula intencional (Intentionale Kern), el soporte incuestionable que los más grandes pensadores de un grupo y aún sus revolucionarios no llegan a criticar, y por ello mismo, son sus portadores inconcientes. Lenin es ruso, y en la más profundo de su conciencia revolucionaria existen ciertas estructuras que él mismo no analizó reflexivamente. A través de la revolución de 1917 el pueblo ruso sigue siendo el pueblo ruso. La continuidad entre el antes y el des-

pués queda garantizada por la supervivencia de ese "núcleo ético-mítico". El Imperio moscovita sigue en pie, la arquitectura es igual, la música sigue resonando y siendo gestada por el mismo pueblo. La revolución se ha situado al nivel de la civilización -ya que en verdad lo que logra la colectivización de los instrumentos de civilización es una revolución sólo a ese nivel-, pero la revolución al nivel *del comportamiento del hombre ruso* con respecto a esa civilización occidental que ha producido en su tierra (por medio del socialismo, invención estrictamente europea), esa revolución cultural todavía debe hacerse.

Sin embargo la "conciencia de una comunidad" humana ni es la civilización, ni la cultura, ni los últimos soportes intencionales del grupo, sino justamente el *en donde* todo eso se "va dando". La "conciencia" es anterior a todo cambio y es posterior a él, por cuanto es la conciencia la que planea o sufre el cambio, y es la conciencia la que lo usufructúa o padece después. Merleau-Ponty ha analizado muy bien esta anterioridad de la conciencia a todo acontecimiento -evidentemente, también, de los acontecimientos económicos, ya que es una conciencia la que descubre las estructuras económicas y la que se propone modificarlas.

En la conciencia de un grupo es donde se ejerce lo que se ha llamado "mundo" (Welt); es decir, no es sólo el sistema objetivo de estructuras, sino que aúna indisolublemente la subjetividad perceptiva y cognoscente y la objetividad cósmica (Dingheit) y conocida. La lengua, el lenguaje, es uno de los instrumentos constitutivos de la "conciencia interpersona1", que permite que cada interioridad pueda hacer partícipe a otros de "su" interioridad, gracias a lo cual se constituye un "nosotros". Es *en* ese "nosotros" -que incluye la totalidad de las subjetividades utilizadas- donde podemos hablar de un "mundo latinoamericano", de una "conciencia latinoamericana". Esa "conciencia" existe, no puede menos que existir, puede que sea incoherente, desintegrada, heterogenea, desequilibrada, infantil, o por el contrario juvenil, vital, natural desorientada pero expectante. Sea lo que fuere, todo grupo humano tiene una "conciencia", un "mundo", y es al pensador de saber discernirlo.

Una "conciencia" -así definida- no puede sino ser temporal. La temporalidad, más aún, la historicidad le es esencial (al menos como esencia física). Es decir, *el presente* de la conciencia incluye instantáneamente *el pasado*, no sólo como condicionante material sino como constituyente real, y *el futuro* no sólo como expectancia sino como necesidad de una realización plena. Conciencia exige historicidad, es decir, evolución, proceso. El marxista, el filomarxista, siente una

repulsión especial ante el proceso, la evolución, por cuanto es revolucionario por principio -en verdad no ha llegado a analizar la totalidad del acaecer humano y es ello lo que le lleva a confundir, como hemos dicho, la mera revolución civilizadora con una "revolución integral" (1o que es por definición imposible). Pero también el reaccionario que critica toda revolución en nombre de un cambio evolutivo sin saltos no acepta la evolución substancial, y sólo habla de evolución civilizadora y de permanencia en el campo substancial, fixismo, integrismo. Ni una ni otra posición. La revolución es perfectamente posible y quizá en ciertas ocasiones necesaria al nivel de los instrumentos de la civilización; la evolución es igualmente necesaria al nivel substancial de la conciencia más profunda, si es que dicha conciencia *vive* -es por ello mismo una evolución homogenea, orgánica, de crecimiento o agonía, pero siempre evolución, proceso y quizá progreso.

Latinoamérica tiene una "conciencia" que nadie todavía se la ha propuesto por objeto de una reflexión científica, o al menos, que nadie ha expuesto todavía de una manera acabada y suficiente. Nuestra "conciencia" se originó en el *choque* de las comunidades indias y el mundo hispánicos. De este choque y de las sucesivas inmigraciones y acumulaciones civilizadoras que partían de España, se constituyó el "mundo colonial latinoamericano" -desde el siglo XVI al XVIII. "*Mundo*" rico en enseñanzas y que es necesario saber asumir.

El siglo XIX significó para latinoamérica la gran crisis de universalización, con todos los inconvenientes de una tal apertura. Además, habiendo caído en el *Pacto colonial* anglosajón nuestra existencia como "colonia" permanecía invariable, aunque nuestra "conciencia" se maduraba por el diálogo con muchas ideologías principalmente europeas y francesas, en lo político-humanístico, y americano-inglesas, en lo técnico.

El siglo XX significa el despertar de un pueblo, del pueblo indio -gracias a los movimientos indigenistas-, del pueblo en general -por los nacionalismos-, de la clase obrera -por los sindicatos, y en cada país por la aparición de "Leaders" que han sabido producir este despertar-. Los movimientos antioligárquicos se organizan, los diversos socialismos y marxismos dan muestra de su minoritaria vitalidad. En fin, en nuestra conciencia latinoamericana encontramos toda la problemática del mundo actual. Un latinoamericano no se encuentra ausente o desprevenido ante los problemas que acosan al África, al Asia, y aún los problemas internos de los Estados Unidos, de Europa o Rusia -países altamente industrializados, con *un mismo*

tipo de civilización, aunque estructuralmente unos sean denominados capitalistas y los otros comunistas, ambos se han origínado y utilizan los mismos instrumentos.

¡He allí una "conciencia latinoamericana" que necesita ser claramente discernida!

II. COSMOVISIÓN CRISTIANA

El cristianismo es mucho más que una "cosmo-visión", ante todo es una relación intersubjetiva, interpersonal. El objeto propio, el constituyente esencial del cristianismo no es una idea, una ideología, ni una moral, sino una *Persona.* En esto se distingue de todo grupo ideológico. En su sentido estricto, entonces, cristianismo es esa relación que las personas creadas poseen existencialmente en tanto les ha sido participada la misma Interpersonalidad divina. Por esencia el cristianismo compromete toda la persona y a un nivel existencial, concreto, absoluto, radical.

Por cuanto compromete toda la persona, el cristianismo *tiene* una moral, un sistema intencional, pero no *es* dicha moral o sistema. El hegelianismo o el tomismo son posturas globales y coherentes del entendimiento, que podemos llamar ideologías, sistemas intelectuales; el marxismo se encuentra en esta misma situación, y es desde su propia ideología que se constituye una moral, un partido y hasta una sociedad -si fuera posible-. El cristianismo parte en cambio de una relación interpersonal constituyente, y es de esa "comunidad" primitiva de donde se desprende todo lo demás.

La cosmovisión cristiana es entonces el elemento intencional, racional, de la existencia cristiana. El foco intencional propiamente cristiano es la fe (mientras que el fundamento de las actitudes existenciales, de lo que pudiéramos llamar la "cultura" cristiana es la Caridad). La fe es la cosmovisión revelada, es decir, aunque esencialmente racional no es meramente debida a la capacidad natural del hombre. ¡No nos referimos aquí a la fe!

Cuando hablamos de “cosmovisión cristiana” significamos -en el ámbito de este pequeño artículo- un sistema racional natural que aunque ha sido constituido histórica y factualmente por el cristianismo posee en sí mismo las últimas justificaciones de sus articulaciones. Es decir, la llamamos cosmovisión "cristiana", por cuanto el cristianismo ha sido el ambiente, la causa extrínseca, el catalizador, aún la inspiración (pero no el componente) de un nuevo tipo de humanismo: de la posición del hombre con respecto a sí mismo, y

al cosmos como creado. Así se denomina hoy: estructuras metafísicas cristianas, filosofía cristiana, partido cristiano, sindicato cristiano, etc. Todos esos grupos, comunidades, no son esencialmente cristianas, porque si así fuera serían confesionales y formarían parte de la Iglesia. Sino que se fundan en un *humanismo*, que se funda en la sola capacidad racional natural del hombre, pero que de hecho fue creado por conciencias cristianas que supieron ir constituyéndolo en un diálogo milenario con otras culturas, civilizaciones, núcleos ético-míticos. Los llamados "Padres Apologistas" -por ejemplo- realizaron la crítica más profunda contra el "núcleo ético-mítico" de la civilización romana, a tal punto que en el siglo IV podemos decir que el Imperio Romano había sido ya transformado y que el humanismo cristiano había definitivamente implantado su temple en el ámbito mediterráneo. Una era la estructura fundamental del humanismo greco-romano, otra la del judeo-cristianismo (no sólo en lo teológico, sino en la propiamente natural, temporal, filosófico).

Cuando hablamos de "cosmovisión cristiana" significamos, entonces, esa manera de entender la estructura del hombre, del hombre con respecto al hombre, de las comunidades con respecto a la creación, a la historia, al Absoluto.

A una tal "cosmovisión" pueden adherir personas que no sean confesionalmente cristianas. De hecho, y en sentido estricto, las estructuras fundamentales del llamado humanismo cristiano pueden ser aceptadas por un judío o un mahometano, por cuanto son metafísicamente idénticas (a la diferencia, con el mahometano, de que el judeocristianismo no admite el monismo de la sociedad política y religiosa, mientras que el mahometano la admite en la *umma*). Todo hombre, en tanto que racionalmente perciba la coherencia de dicha cosmovisión puede profundizarla y adoptarla como la propia -por otra parte, por el solo hecho de existir en el mundo contemporáneo muchas de esas estructuras las hemos recibido, aunque a veces deformadas o sin conocer sus auténticas virtualidades, lo que es realmente fatal para el humanismo cristiano que necesita siempre una conciencia alerta.

Esta "cosmovisión" permite a la persona encontrar un sentido a la muda objetividad; más, es encontrar el sentido mismo de las cosas por cuanto no ha nacido sino por una reflexión de las cosas mismas. Pero para que realmente pueda darnos de las cosas un sentido claro -y sólo así puede transformarse en principios de la acción- es necesario tomar conciencia de las estructuras de dicho humanismo. Es necesario realizar una reflexión sobre los constitutivos últimos y secundarios de un tal humanismo.

Hemos visto en el primer punto la necesidad de conocer la conciencia latinoamericana y su evolución. Aquí hemos percibido la necesidad de realizar igualmente una reflexión sobre las estructuras mismas de la cosmovisión que el hombre descubrió en su historia por la presencia catalizadora del cristianismo. Veamos ahora el último apartado de nuestra rápida meditación.

III. TOMA-DE-CONCIENCIA CRISTIANA DE LATINOAMÉRICA

En la filosofía contemporánea -por la influencia hegeliana- se habla de "auto-conciencia", "toma-de-conciencia" (*Selbstbewusstsein*). Ese término encubre un acto de primera importancia en la vida de un hombre y en la historia de un pueblo. Es el momento en el que la conciencia existente se opone a sí misma, se distancia de la mera cosidad, toma un punto de perspectiva como *de afuera y se mira a sí misma.* Para oponerse, para distanciarse es sin embargo necesario una condición: el estar en una cierta libertad para poder distanciarse; o simplemente: el poder oponerse a sí misma. El hombre se encuentra la mayor parte de su vida -y muchas veces toda su vida- unificado, dispersado entre las cosas, los instrumentos, sin conocerse, re-conocerse como "alguien", como un "sujeto", como una "interioridad". Hay sin embargo en la vida, en la historia de un pueblo, momentos críticos, momentos límites, en que es tal el desquicio (salirse del "cauce" normal), desquicio por otra parte no querido y a veces impuesto exteriormente, que la "conciencia" se vuelve a sí misma para cuestionarse del *sentido* de su propia existencia. Para volverse a sí misma es necesario que se haya sentido extranjera, alienada, otra, una cosa más, un objeto. Sólo "tomamos conciencia" que tenemos un hígado cuando un día comenzó a dolernos. ¡Es necesario que nos duela Latinoamérica! La verdad es que ya nos duele, la verdad es que estamos justamente en la situación original, originaria, originante, de ver Latinoamérica "desde fuera", de mirarla como la han mirado aquellos que han vivido de nosotros, mientras nosotros vivíamos a Latinoamérica tal como ellos nos la habían pintado: la mejor, la mayor, la más bella de las tierras. Todo esto es posible, pero esos mitos que España, que Inglaterra y que Estados Unidos importaron a Latinoamérica eran en verdad el opio del pueblo. Nuestra conciencia pobre y empobrecida vivía en sueños en el mejor de los mundos.

Es necesario una vez por todas despertar del sueño y del mito. Latinoamérica es ciertamente un continente inmenso y de posibilidades ilimitadas, pero el hombre no come *posibilidades*, y la cultura y la

civilización son realidades presentes no meramente esperadas. No es verdad que seamos pueblos ricos, la verdad es que somos mucho más pobres que los Estados Unidos, que Europa y Rusia. Todo esto, ciertamente, fue en gran medida por el irracional sistema económico que España nos impuso -véanse los estudios de Vicens Vives-, pero al mismo tiempo por la desorientación y la falta de toma clara de conciencia de nuestras oligarquías entreguistas que vendieron nuestros países para vivir sólo ellas, y desde ya, un modo de vida que todo el pueblo merecía.

Entre los grupos que toman conciencia existen ciertas juventudes cristianas, aquellos que han descubierto en el humanismo cristiano la posibilidad de fundar una acción coherente. Esa generación latinoamericana y cristiana tiene una función esencial que cumplir en el próximo futuro. Es la primera vez en la historia latinoamericana que una tal generación existe, y que existe en el plano de todo el continente y con ciertos órganos de comunicación. Llamándose cristiano nuestro continente sabemos muy bien que está muy lejos de serlo. ¿Siendo desde nuestro origen países llamados católicos no pareciera una contradicción decir que es la primera vez que existe una juventud cristiana con conciencia generacional? ¡Y bien, no! No es una contradicción, es simplemente lo que vemos ante nuestros ojos. En Latinoamérica colonial nunca pudo existir una juventud cristiana con conciencia generacional, es evidente, ni había órganos de comunicación ni existía una conciencia en la juventud, ni podía existir -sólo los misioneros, y no todos, significaron en esa época la conciencia cristiana con su heroicas y inigualables obras-. En la Latinoamérica independiente la tradición de inspiración enciclopédica, iluminista, romántica, positivista, laicista, marxista, etc., dio espaldas a todo lo que pudiera llamarse cristiano. Los cristianos eran algunos individuos que a salto de matas, como francotiradores se defendían como podían de los ataques de sus opositores. Antecedentes heroicos pero no generacionales.

Es sólo a partir de la caída de las últimas tiranías -desde 1950 en adelante, aunque en ciertos países mucho antes, como en Chile- que nace perceptiblemente una nueva conciencia, la primera conciencia juvenil cristiana latinoamericana. y decimos claramente: latinoamericana, por cuanto todos los grupos cristianos anteriores fueron nacionalistas -no podía ser de otro modo: desde 1925 ó 1930 hasta las dictaduras.

Y bien, nosotros debemos recular, tomar aliento, tomar distancia, oponernos a Latinoamérica, tomar conciencia de nuestra existencia, de nuestra interioridad, de nuestra intersubjetividad.

Es necesario, además, que la auto-conciencia de nuestra existencia cristiana y generacional asuma ahora la “conciencia evolutiva latino-americana”, la de nuestros pueblos, de nuestras naciones. Es necesario, entonces, tomar una conciencia, ser *autoconcientes* en tanto que cris-tianos y latinoamericanos. Esto significa, que debemos aplicar metó-dicamente nuestra cosmovisión cristiana a la conciencia latinoameri-cana para entenderla en tanto cristianos, para hacer conocer la existencia latinoamericana entendida "así" por nosotros, para que la acción política, sindical, cultural, de evangelización se vea ilumi-nada por una *metafísica para la acción*.

Si decíamos que no existe una exposición suficiente de la evolución de la conciencia latinoamericana, mucho menos existe una exposición de la evolución de la conciencia latinoamericana desde la perspectiva de una cosmovisión cristiana. Sin embargo, hasta tanto dicha expo-sición llegue a realizarse, sabemos ya que existe dicha conciencia, y sabemos que dicha conciencia ha tomado "conciencia de sí misma". Profundicemos en la existencia esa autoconciencia y reunámonos para exponerla a un nivel científico.

*POBREZA Y CIVILIZACIÓN**

Aquel que es el ἅπαξ de la *Historia Santa*[1] ha querido nacer, vivir y morir como pobre; más aún, ha sido simplemente un pobre, un miembro del *pueblo de la tierra*: un judío, trabajador manual de un olvidado villorrio del pobre pueblo de Israel[2]. Esta "pobreza" es una condición de la existencia auténtica de un judío, en los tiempos del Imperio, y del cristiano en general; es la fuente existencial de la libertad, la colaboración y el 'compromiso' del cristiano en la humanización o proceso civilizador.

La "pobreza" no es la miseria de aquellos que viven sin la ley y sin orden. Un beduino del desierto es un pobre. Él vive honestamente de sus cabras, de sus olivos, de sus alimenticios productos del oasis. En cambio, el desplazado social de nuestras grandes ciudades, sin trabajo o sin seguridad o sin habitación es un miserable. La miseria es antihumana, mientras que la pobreza empírica, sociológica, exterior, la vida "modesta" es por el contrario -sea voluntaria y simplemente aceptada- una condición de civilización. El "espíritu burgués" -si se nos permite la expresión- es todo lo opuesto a la invención civilizadora; es como el parásito que anuncia la muerte o al menos el estancamiento de una cultura.

Quisiéramos determinar la relación existente entre la pobreza, la

---

*Trabajo escrito en París en 1962. En este artículo el pobre es el profeta; no vislumbrábamos en ese entonces claramente la segunda significación de *pobreza* como exterioridad a la totalidad.

libertad y la creatividad profética. El comportamiento "pobre" tiene mucho que ver con la explosión técnica que se ha producido en nuestro mundo occidental a partir del siglo XIV, y que hoy se ha planetizado.

Toda civilización se funda sobre lo que ha sido denominado el *núcleo ético-mítico* de una cultura[3], la *perspectiva* fundamental del mundo intencional[4], la *primer premisa*[5]. El cristianismo, como visualización totalizante del universo posee un foco *central* de intencionalidad (la fe, fijada en la conciencia colectiva y viviente de la comunidad escatológica, y objetivada, en cierta manera en los Libros Santos y los Principios de fe, y otros instrumentos de la revelación) del cual ha surgido como efecto, en lo temporal, una civilización original. Dicha cultura, la occidental, no es cristiana en sentido estricto, y sin embargo, por un diálogo incesante con la conciencia eclesial, ha sido, de hecho, *cristianamente orientada*[6]. El cristianismo, en cambio, se sitúa -siguiendo el estatuto propio promovido por Jesucristo- en un nivel supra-cultural, universal y siempre activo, siempre escatológico.

Las culturas India o Griega, por ejemplo, reposan sobre un dualismo antropológico, un ciclismo cósmico, un monismo trascendental, que sirviendo en un momento a la expansión de dichas civilizaciones, se constituyeron, en una segunda etapa, como la prisión de la que dichas comunidades no pudieron liberarse, siendo así conducidas a la muerte por un estatismo inventivo, una falta de evolución ascendente ininterrumpida[7].

Por el contrario Abraham, *servidor y pobre de YHVH*, abandona Ur[8], sus relaciones sociales y su casa y parte hacia la tierra prometida. He aquí el principio de toda pobreza escatológica: el producir una ruptura; el existir conscientemente como débil, miserable; el creer en el poder creador del Absoluto-Alguien, Trascendente de la naturaleza, providente de la Historia, en el cual podemos confiar, porque es Fiel, Firme, Verdadero. *El dejar todo* es la condición de la conciencia de sí mismo; es el oponerse *a las cosas* y saber entregarlas; es el saber enfrentar la muerte; es el luchar contra la esclavitud de la *instalación* confortable. Abraham, el extranjero, es el germen de la obra civilizadora más admirable que la fenomenología histórica pueda mostrarnos. Él ha originado -por la intervención decisiva y revelante de *YHVH* en la Historia Santa- en el interior de la tradición semítica una "postura" existencial que se irá afirmando y purificando paulatinamente de Abraham a Isaac..., a Moisés..., a David..., por los profetas..., hasta la esperanza mesiánica de los *pobres de*

YHVH, en torno a la persona incorporante del *Servidor de YHVH,* del *resto de Israel*...[9]

Cuando Jesús se manifestará junto al Jordán -un arroyo casi-, junto al Bautista, un *pobre de YHVH*, en el desierto, para recibir el bautismo del Espíritu, todo su misterio de extrema pobreza -de muerte y resurrección- nos es revelado por primera vez. Obrero, hombre sin ciencia aprendida en las escuelas... Rodeado de pescadores, de simples empleados del Imperio, reclutados en el pequeño lago de Genesaret, constituye un colegio bien insignificante y de pobres "galileos", tierra de gentiles. ¡Cuánta pobreza comparada con el esplendor de una Roma, de una Alejandría, de una Antioquía o Atenas! y sin embargo, por el proceso histórico providentemente amado del Padre, ese humilde *núcleo intencional o existencial* originado en Abraham ha recibido una conversión substancial, una nueva creación en la misma Persona de Jesucristo: el Universalismo sin fronteras comienza a fermentar en la limitada Palestina. Su *universalidad* -entre una de sus notas propias- se funda en su autonomía, en su libertad con respecto a todo *útil*, instrumento exterior, a todo uso material de civilización[10].

"Religión y civilización no son dos niveles separados, sino dos dimensiones distintas y correlativas del único designio de Dios sobre el hombre. La salvación propuesta por Cristo toca indirecta, pero necesariamente, la empresa civilizadora, aportándole la corrección de inspiración e infundiéndole la jerarquía de las prioridades auténticas"[11].

El cristianismo primitivo descubre progresivamente su autonomía universalizante con respecto al judaísmo ya las religiones de misterios[12], y también -y principalmente- en relación al Imperio. Es decir, la Iglesia fundada por Jesús, toma conciencia de ser estrictamente una *Asamblea escatológica*, superando así la ambigüedad del particularismo del *pueblo* judío. La Iglesia, Asamblea escatológica, se afirma paulatinamente por el diálogo ininterrumpido con el pensamiento greco-romano. De esta evolución dialogante la comunidad cristiana permanece como indiferente con respecto a los *instrumentos* de civilización, pero profundamente "comprometida" (engagée) en el nivel del *núcleo ético-mítico*. De este diálogo se formará se modelará un *humanismo consistente,* una visión escatológico-cristiana (el mundo cristiano de la fe) que exige una estructura humana unitaria, una concepción lineal de la evolución como *Historia Santa* -piénsese, por ejemplo, en San Agustín-, la trascendencia de Dios, y la Naturaleza es contemplada como "creada". Después de atravesar los siglos V al XIV, de una extrema ambigüedad, la civilización cristianamente

orientada, se objetiva por la invención ininterrumpida de instrumentos de civilización, a partir de los instrumentos ya utilizados por otras civilizaciones muertas o estancadas. La originalidad propia del movimiento renacentista es la absoluta libertad con la que utiliza la Naturaleza y la cultura. Un Galileo, y después un Einstein no hubieran podido existir en Grecia o en la India, porque la exigencia de un "Inmóvil-divino-intramundano" habría impedido -como la ha impedido históricamente- la relatividad absoluta del mundo creado. Un Hegel es impensable, sin la fe en la Encarnación, por el que la visión histórica, escatológica, es lineal y dirigida a la plena realización del fenómeno humano[13].

Nos es imposible aquí mostrar el dinamismo civilizador de la *Weltanschauung* cristiana, o mejor la *existencia eclesial*.

Jesús exige la pobreza como condición *apostólica* (*Mat*. 10, 1-42) y no -principalmente- como consejo de perfección personal. Cuando Jesús envía sus discípulos en Misión les aconseja una extrema pobreza para significar claramente y sin equívocos la *Buena Nueva*. De la pobreza interior, *pobre de YHVH*, a la pobreza manifestada del apóstol[14]. En ese sentido, la pobreza es la condición de la Evangelización. Pero aún más, es la libertad del cristiano, en el proceso de humanización, en la tarea de elegir, modificar o inventar los útiles o instrumentos de civilización. Si por ejemplo, es necesario realizar una reforma de la explotación o propiedad agraria, una reforma escolar, en fin, una *revolutio* o *renovatio*, será necesario saber y poder *distanciarse* de los bienes poseídos, con un *máximum* de lucidez y libertad, a fin de re-estructurarlos en vista del bien común. Es necesario desvestirnos hasta la desnudez, de nuestro particularismo posesivo.

La pobreza así comprendida, como "libertad de los hijos de Dios" (*Rm*. 8,21; *Jn* 8, 32) ante todos los útiles de la civilización es la actitud evangélica que permite todo "primer paso profético". La pobreza así entendida, efectiva y aún sufrida, significa un enriquecimiento, como conciencia de sí mismo, de respeto de la *persona* del otro, no como "propietario", sino como un "alguien" que posee una dignidad inalienable.

La pobreza evangélica, puede llevarse a cabo solamente si una Asamblea escatológica soporta realmente el peso de una vocación profética, fundada sobre la columna, sobre la perspectiva constitutiva, que es la fe del colegio apostólico: fe en un Absoluto-Alguien, que ha querido consagrar la Historia asumiendo la naturaleza humana, promoviendo en el plano de las relaciones activas intersubjetivas un élan de libertad y Amor divino irreversibles.

La des-posesión de sí-mismo por sí-mismo es la condición del progreso auto-evolutivo en el que el hombre de nuestro tiempo se encuentra socialmente solidario. Sin una posibilidad de *distanciamiento* de los bienes materiales nuestra civilización tiende hacia un permanente estancamiento. La ley del "homo homini lupus" no ha evitado la muerte de todas las culturas pasadas.

El monje brahmánico abandona la multiplicidad del *maya* para ejercitarse, a fin de liberarse del ciclo de la *samsara* por la *nirvana*.

El *sabio*, el *iniciado* greco-romano deja en cierto modo la vida de la ciudad para absorberse en la divina y solitaria contemplación (teoría). Los discípulos de Jesús, miembros del Reino, por el contrario -y por la "Ley de la Encarnación"- no dejan el mundo (*Jn*. 17, 15), sino que son enviados al mundo (*Ibíd*., 18). Sin embargo, no son *del mundo* (*Ibíd*., 14), y como a los apóstoles, les es necesario abandonar los instrumentos de civilización ("dejadas las redes, le siguieron", *Mat*. 4, 20), para llegar a hacer conocer la persona misma en un servicio interpersonal o comunitario por el vínculo del Amor. No es en el mundo de la mutua esclavitud de los bienes donde se ha forjado, nacido o crecido una cultura. Es en el mundo intersubjetivo de personas, y especialmente en el escatologismo cristiano, donde la civilización ha encontrado una fuente de "impulsión". Cuando una civilización agoniza (piénsese en el Egipto, en Grecia, en la civilización Azteca) por haber en cierto modo perdido su "elán vital", si no posee una corrección o una fuente de dinamismo, que trascendiendo la cultura permanezca sin embargo unida a ella, dicha civilización muere irremediablemente, o simplemente es absorbida por otra. La Asamblea escatológica cristiana, la Iglesia, quizá sea esa fuente que en perpetuo diálogo con la civilización -y desde adentro- le permita superarse a sí misma por el proceso de demitificación de ciertos elementos temporales desordenadamente constituidos como "absolutos". La pobreza, la libertad del cristiano con respecto a todos los instrumentos culturales (materiales o espirituales) es el profetismo que no se deja encerrar en la prisión que una cultura edifica necesariamente en torno a sí misma.

En América latina, comunidad histórica, de tradiciones culturales, es necesario que la Asamblea cristiana, la Iglesia, se manifieste en toda su *pobreza*, para poder ejercer su misión evangelizadora, que es lo esencial, y al mismo tiempo, y como uno de sus elementos, permitir el desarrollo civilizador de nuestros pueblos, por la libre modificación de muchas estructuras (agrícolas, educacionales, políticas, económicas...) que son como la prisión que esclaviza nuestro pueblo, pueblo de pobres, que piden o se arrebatará por la fuerza: la Justicia

y la dignidad de Personas humanas, creadas y liberadas por un mismo Padre.

NOTAS

1 *Mc* I, 15; *Hebr* 7, 2.7; cfr. Oscar Cullman, *Le Christ et le temps*, Niestlé, Neuchatel, 1947; Jean Frisque. *Oscar Cullman*, Casterman, Tournai, 1961: véase en *ThWbNT*, 1,380-383.
2 *Mat* 5, 3; *Lc* 6, 20; 1,46-55; 19, 28-29; *Mt* l3, 55; *Lc* 6, 3; *Jn* 1,46; *Lc* 4, 22; *Mt* 13, 54, 56; en fin *es el Siervo de YHVH* del segundo Isaías (40-55); Cfr. Albert Gelin. *Les pauvres de Yahvé*, Cerf., París, 1953; véase en *ThWbNT*, VI, 885-915.
3 Paul Ricoeuer, *Civilisation universelle et cultures nationale*, en *Esprit* oct. (1958), 439-453*; La symbolique du mal*, Aubier, París, 1960, pp. 153 ss.
4 En su sentido propio dentro de la filosofía existencial; cfr. Alphonse de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, Nijhoff, La Haya, 1962, en su capítulo sobre el "mundo" (Welt), pp. 107 ss.
5 Cfr. Pitrin Sorokin, *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*, Aguilar, Madrid, 1956, pp. 1262 ss. Sorokin critica esta posición de una premisa con toda razón, pero en verdad lo que critica es la explicitación que un Spengler, p. e., ha hecho de ese primer símbolo de una cultura.
6 Aquí habría que analizar la relación sin confusión ni mezcla, con distinción y diferencia, pero en íntima unión de una civilización *dada* y la Iglesia. Un cierto monofisismo sería la tentación a la teocracia; un cierto nestorianismo sería la concepción absolutista o laical de la civilización; nosotros creemos que la solución entre civilización e Iglesia debe buscarse en la realidad de la Encarnación. La Persona misma de Cristo es la que produce la distinción entre naturaleza y sobrenatural, entre Estado y Asamblea escatológica; permitiendo, sin embargo, correlación propia, unión *sui generis*.
7 De hecho fueron englobadas o lo están siendo por culturas *históricas* más críticas.
8 *Gen*., 12, 7 -25, 8. Las meditaciones de un -Hegel sobre Abraham (p. e. *L 'esprit du Christianisme et son destin*, Vrin, París, 1948, p. 140; *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, Vrin, París, 1946, pp. 179 ss.) o de un S. Kierkegaard (*Crainte et tremblement*, Aubier, París, 1935, pp. 7 ss.) están a la base de toda filosofía contemporánea, sin embargo, de un punto de vista exegético no pueden ser tenidas por científicas (cfr. J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, Cerf., París, 1948, pp. 175 ss.; Dhorme, *Abraham dans le Cadre de l'Histoire*, en *RB* (1928), 484-507, etcétera.)
9 Ese sentido histórico, dinámico y escatológico es manifestado en *Mt* l, 1-17.
10 Una comunidad cultural "acumula y objetiva sus intencionalidades en y a través de un infinito número de *vehículos materiales* (todos los objetos físicos o biológicos y energías) utilizados para la *materialización* de las significaciones *inmateriales*, valores y normas. Comenzado con la fabricación de la más simple herramienta..." (Sorokin, *Ibíd*., p. 239).

11 Curso de eclesiología de Jean Frisque, Pontigny, 1961-1962.
12 *Ac*. 10; 15, 1-35; *Rm*. I, 18-32; *l Co*. 1, 17-3-4; *Ef*., 1, 3-3, 21. Cfr. p. c. Louis Bouyer, *Le rite et l'homme*, Cerf., París, 1962, pp. 171 ss; Hugo Rahner, *Mythes grec et mystère chrétien, Payot*, París, 1954; véase en *ThWbNT*, IV, 809-834.
13 *Gen*. 1, 1-3, 19; *Jn* 1, 1-8. El muy documentado libro de Cause (*Du groupe ethnique a la communauté religieuse*, Alcan, París, 1937), puede ser una excelente introducción para el estudio de la evolución del pueblo hebreo; Lebreton-Zeiller, *L'Eglise primitive*, en *Histoire de l'Eglise*, Fliche- Martin, Bloud-Gay, París I, 1934; Marcel Simon, *Verus Israel*, Boccard, París, 1948; Daniélou, *Thélogie du judéo-christianisme DBH*, Tournai, 1958, I-II; Claude Tresmontant*, La métaphysique du christianisme*, Seuil, París, 1961; Etienne Gilson, *L 'Esprit de la philosophie médievale,* Vrin, París, 1932. Nos dice por otra parte Pierre Duhem: "Todas las Cosmologías helénicas son, en último análisis, Teologías; en el corazón de cada una de ellas, encontramos dogmas religiosos, sea que son admitidos a título de axiomas, de descubrimientos debidos a la intuición, como lo quieren los platónicos y neoplatónicos, sea que un análisis, al que la experiencia ha servido como punto de partida, aprueba los dogmas cuando ha llegado a su término, como en el caso del peripatetismo. Estos dogmas, por otra parte, tomados en aquello que tienen de esencial, son siempre los mismos en todas las filosofías griegas (1), son aquellos que enseñan las escuelas pitagóricas de la Gran Grecia: *Los cuerpos celestes son divinos*, son los únicos dioses verdaderos; eternos e incorruptibles; no conocen otro movimiento que el perfecto, el movimiento circular y uniforme; por este movimiento regular, según el más riguroso determinismo, la marcha de todos los cambios cuyo teatro es el mundo sub-lunar.

"La ciencia moderna nacerá, puede decirse, el día en el que se haya osado proclamar esta verdad: La misma Mecánica, las mismas leyes, dan cuenta de los movimientos celestes y los movimientos sub-lunares, la circulación del sol, el flujo y el reflujo del mar, la caida de los cuerpos. Para que fuera posible concebir un tal pensamiento, era necesario que los asiros fueran destituidos de su rango divino donde la antigüedad los había colocado; era necesario que una revolución teológica se produjera".

"Esta revolución será la obra de la Teología cristiana".

"La ciencia moderna ha sido encendida por la chispa producida del choque entre la Teología del Paganismo y la Teología del Cristianismo". (*Le systeme du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platón a Copernic*, Hermann, París, 1914, t. II, p. 453).

Toda la antropología, la historia, el concepto de cultura y civilización, y al fin, el sentido último de la creación, ha sido radicalmente transformado por la doctrina de la Encarnación:

San Agustín (*Civ. Dei*, XII, 13) nos dice: "De la periodicidad de los siglos por un término bien determinado al que todas las cosas deben sin cesar volver, en el mismo orden y apariencia, según la opinión de ciertos filósofos... Por ejemplo, como en tal siglo, un filósofo nombrado Platón ha instruido ciertos discípulos en una escuela de Atenas... así el mismo Platón, en la misma ciudad, la misma escuela y con los mismos discípulos se re-encontrarán nuevamente; y en el futuro, se reproducirá el mismo hecho en el curso de siglos innumerables. ¡Qué Dios nos

libre de una tal creencia! UNA SOLA VEZ Cristo ha muerto por nuestras faltas; UNA SOLA VEZ ha resucitado de entre los muertos y no morirá JAMAS" (fin de Agustín).

"Acabamos de ver un primer conflicto entre la Física antigua y la enseñanza de los Doctores católicos; esta primera escaramuza nos muestra de antemano los caracteres de una larga batalla, entrecortada por treguas a medias, que, hasta el fin del siglo XIII, expondrá a los dos adversarios a encuentros violentos" (Duhem, *Ibíd*., pp. 452-53). Véase también W. Dampier, *Historie de la Science et de ses rapports avec la philosophie et la religion, Payot*, París, 1951, p. 94.

Si Jesús es el Verbo-humanado (enanthropésanta; Declaración de fe del Concilio de Nicea -*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*; Instituto per le Scienze Religiose, Herder, Barcelona, 1962, pp. 4 a 15) no puede menos que producir un tipo de "Humanismo" cristiano que es esencialmente universal (cfr. J. Jeremias, *Jesus et les païens*, Niestle, Neuchatel, 1956; Martin-Achard, *Israël et les nations*, *Ibid*., 1959; H. de Lubac, *Catholicisme*, Cerf, París, 1952).

14 La pobreza como consejo de perfección (p. e. R. Voillaume*, Au coeur des masses*, Cerf, París, 1952, pp. 289 y ss.) no tiene la misma finalidad que la pobreza que pudiéramos llamar *apostólica o profética*. Una se dirige a la propia perfección, la otra como condición de la acción profética exterior en vista del bien común del Reino. San Pablo se expresa claramente: (a) reconoce los derechos del misionero a la subsistencia (I *Co* 9, 6-14; *Ga* 6, 6; II *Tim* 3, 9); (b) sin embargo, quiere trabajar con sus propias manos (I *Co* 4, 12; *Ac* 18, 3); (c) para no ser carga de alguien (I *Tim* 2, 9; II *Tim* 3, 8; II *Co* 12, 13); (d) y esencialmente, porque la pobreza apostólica y evangélica es la condición de un testimonio sin equívocos: "Sí, libre de todos, me he hecho esclavo de todos, para ganarle mayor número" (I *Co* 9, 19: *Eleútheros ek pántov*); *Ac* 20, 33; I *Co* 9, 1-18; II *Co* 11,7. La pobreza es una *condición kerygmática* (*Mt* 10,7-10; *Mc* 6, 6-9; *Lc* 9, 1-3); es la *libertad del apóstol* con respecto al mundo, como posibilidad del juicio escatológico (*Jn* 15, 18-16, 11).

La pobreza -consejo evangélico de perfección- posee analogías profundas con, p. ej., la pobreza de la comunidad de Qumram (*Megilloth Midbar Yehuda*, preparada por Habermann, Machbaroth, Jerusalén, 1959).

*DEMOCRACIA LATINOAMERICANA, SOCIALISMO Y JUDEO-CRISTIANISMO**

No pretenderemos en estas cortas líneas definir la democracia o el judeo-cristianismo, tarea realizada por muchos, aunque alcanzada con éxito por muy pocos. En cambio, lo que buscamos, es clarificar los niveles y la estructura propia de los problemas esbozados en el título: democracia "latinoamericana", "socialismo" y "judeo-cristianismo" -en verdad, deberíamos decir “semito-cristianismo”, pero por cacofónico lo hemos descartado.

I. DEMOCRACIA LATINOAMERICANA

Es bien sabido que los griegos inventaron el nombre de “demo-Cracia” que significa el gobierno (*krásis*) del *démos* (Asamblea de los ciudadanos que se reunía en el *Phynx*, y que hemos contemplado desde el Acrópolis en 1961, constituyendo una especie de anfiteatro con la piedra de los oradores). ¡Dicho lo cual se ha dicho muy poco! Porque es necesario todavía definir *cómo* gobernará la Asamblea, y quienes forman parte de dicho *démos*.

Entre los griegos el *démos* excluía a los esclavos, las mujeres y los niños, y, además, muchas veces, las Asambleas de otras ciudades aliadas -como en el caso de Atenas-. Era entonces un *démos* constituido por un grupo minoritario (una oligarquía ciudadana, libre). Los

*Trabajo escrito en París, en 1964.

pensadores helénicos dividieron, por ello, en tres tipos las maneras de gobernar: la democracia -que se apoya en la Asamblea y cuyo vicio es la demagogia-, la aristocracia -el gobierno de los nobles o mejores (*áristoi*)-, o la monarquía -el gobierno de uno solo (*monos*).

Nuestra América nació con sistemas de gobiernos muy distintos a la democracia -aunque poseía algunos de sus elementos-. Las civilizaciones prehispánicas fueron, por una parte monárquicas y aristocráticas -como en el caso de los incas-, preponderantemente aristocráticas -como en los mayas-. El sistema de los sacerdotes o ancianos de las culturas primitivas, de los caciques y sus consejos, es igualmente aristocrática. Puede verse, que no existió, de ningún modo, una democracia prehispánica.

La invasión del conquistador español, constituyó una nueva civilización. En España existía una monarquía absoluta; elegía sus ministros, miembros de la administración, justicia o Iglesia entre sus súbditos. La misma burocracia no tenía mucha influencia, y el poder monárquico constituía el Reino. Es sólo necesario ver el poder ilimitado de las Reales Cédulas para comprender ese sistema monárquico absoluto.

Junto al Virrey se constituyeron las Audiencias -órganos de Justicia burocrática-, y poco a poco igualmente los Cabildos, donde se realizaba una verdadera representación de la población -evidentemente, de la población blanca o mestiza más influyente, rica o acomodada-. El Cabildo significa el órgano de gobierno de una aristocracia *social* bien que no de *sangre*.

Esos Cabildos existían en las capitales y fueron ellos los que tomaron el gobierno desde 1808 a 1820, sea cuando Fernando soportó la invasión napoleónica o cuando fracasó en el intento de reunificar las colonias bajo el gobierno de la Corona. De todos los Cabildos, tuvieron mayor importancia aquellos que gobernaban en las capitales donde había Audiencia, Virrey, Arzobispo u Obispo. Las naciones no se constituyeron por demarcación de un territorio, sino por el predominio que unas ciudades tenían sobre un determinado ámbito de población.

Vemos, entonces, desde el comienzo de la historia de cada una de las naciones latinoamericanas, constituirse focos de irradiación de poder. Focos autónomos y cuyo *démos* (Asamblea que gobierna) lejos de ser toda la población, el pueblo, la mayoría, fueron, de hecho, ciertos grupos sociales que habitaban en las grandes capitales virreynales. Los grupos sociales que tenían representación en los Cabildos eran los criollos propietarios, cultos o españoles definitivamente residentes y de cierta influencia social.

Así nació un tipo de *aristocracia latinoamericana* cuyo *démos* (Asamblea) quedaba reducido, de hecho, a una oligarquía social y económica, de ascendencia criolla o mestiza, cuya sede eran algunas capitales y desde donde se gobernaba el *interior* (o el *sertâo*). Una auténtica oligarquía (el gobierno de unos pocos: *olijoí*).

Aunque oligárquica y capitalina puede denominarse todavía a ese tipo de gobierno *democracia*. Sin embargo, la democracia auténtica es aquella donde la Asamblea (el *démos*) está constituido por toda la población adulta, tanto hombres como mujeres, cultos o menos cultos, ricos o menos ricos. Hacía ese criterio universal de democracia se ha ido tendiendo desde comienzo de siglo, y contemplamos hoy, cada día más, en Latinoamérica, una cierta participación de la totalidad del pueblo en el gobierno.

Sin embargo, no debe engañarnos una mera elección universal de los candidatos. No porque el pueblo en su totalidad pueda emitir un voto significa que efectivamente gobierna. Para que realmente *gobierne*, adultamente, es necesario que tenga la información suficiente y los instrumentos políticos adecuados para no sólo elegir los candidatos propuestos, sino para participar en la elección misma de los candidatos y tener parte en la formación de los planes de gobierno en el poder. Esto, efectivamente, exige no solo una gran información, sino igualmente una cultura suficiente. Por ello, desde la oligarquía criolla que dominó las nuevas naciones hasta llegar a una real y universal democracia -donde el *démos* sea todo el pueblo-, debemos todavía trabajar en América latina.

Los próceres de la independencia -en muchos países latinoamericanos, sobre todo influenciados por Estados Unidos, fueron federalistas. Sin embargo, rápidamente, la estructura colonial unitaria y capitalina se impuso en cada país, desterrando de hecho, el federalismo, al campo de los meros principios sin efectiva vigencia.

Si ha habido un movimiento de apertura del démos-oligárquico hacia un démos-popular, ha habido en cambio una mayor centralización de tendencia "capitalina" -llamamos así al hecho de que en todas las naciones latinoamericanas existe una ciudad que atrae y organiza la casi totalidad del esfuerzo industrial, cultural, etc.-. Pareciera que una constante de la democracia latinoamericana es el unitarismo -bien lo veía ya Bolívar, que era por principio federalista.

Ese unitarismo pareciera ser un hecho que se explica por razones evidentes. La gran extensión de muchas de nuestras naciones, la falta de densidad de la población y de capitales, obliga o reunirse en ciertas regiones propicias donde puedan darse las condiciones del desarrollo. Y bien, sólo existe un desarrollo normal donde una mano

de obra suficiente -población- permite el nacimiento de la industria. Dicha industria necesita por su parte un complejo inmenso de elementos que deben producirse en industrias secundarias próximas (concentración de la producción) para bajar el transporte. Para especializar tanto al dirigente como al obrero nacen escuelas, y, con ellas, se concentra igualmente la cultura.

Muy por el contrario, una Alemania por ejemplo, pareciera no tener necesidad de una aglomeración central. Pero lo que no se tiene en cuenta es que la totalidad de Alemania (o el Japón) juega ya la función de una aglomeración central. La densidad de la población, de capitales y de universidades es inmensa en un pequeño territorio. El federalismo efectivo comienza a nacer en el momento que ciertas zonas poseen una población suficiente e industrias propias.

Es evidente que, como la apertura del *démos* a toda la población, es necesario luchar contra el unitarismo para abrir los beneficios de la civilización a todas las regiones de cada país. La tendencia federalista, sin embargo, cuenta con un enemigo decidido y muy poderoso: los intereses creados de las capitales, que de hecho poseen el poder político, económico, cultural dependiente del imperialismo. Sin embargo, la democracia latinoamericana tenderá lentamente al federalismo y es necesario vigorizar dicha integración.

Desde un punto de vista económico, o mejor, desde la gestión del gobierno, las colonias estuvieron sometidas a un sistema mercantilista donde la metrópoli poseía el monopolio -en este caso España-. Después de la Independencia, por el pacto colonial de las potencias liberales (tanto Inglaterra, como Estados Unidos), las jóvenes naciones no pudieron, de hecho, poseer pleno poder sobre la manera de producir y vender sus productos. Latinoamérica se transformó bien pronto en una colonia, verbal y políticamente libre, pero económicamente y realmente esclavizada. En el interior, las élites hispánicas fueron reemplazadas por las oligarquías criollas extranjerizantes, capitalistas y liberales -europeizadas en su cultura.

El único modo de pasar de una oligarquía a una gestión social de la economía es por la preponderancia de la intervención de los órganos del poder público sobre el privado. Primacía del bien común sobre el privado. Esto es un tipo de planificación más o menos intervencionista, dejando mayor o menor margen a la iniciativa privada -sea por una ingerencia directa, o indirecta, impositiva o por planificación, etc.-. Tenemos aquí el tercer elemento que determina la democracia latinoamericana actual: el pasaje de un régimen liberal oligárquico a un régimen de socialización popular.

Queremos llamar la atención sobre dos hechos. Hace poco Ben

Bella hablaba de *socialismo islámico*; mientras que Leopoldo Sengor -cristiano senegalés decidido, y Primer Ministro- interviene como socialista en el Congreso mundial de dichos partidos, ocupando un lugar preponderante dentro de los representantes del África. Esto nos hace entrar en el segundo punto que nos hemos propuesto meditar aquí. ¿Es posible un socialismo islámico? ¿Es posible que un cristiano sea socialista?, y por último: ¿La expresión "Democracia Cristiana" niega la posibilidad de que sea socialista?

II. JUDEO-CRISTIANISMO

La democracia, como hemos dicho, es un modo de gobierno, mientras que el judeo-cristianismo es un *humanismo* -si tomamos unos de sus aspectos, y no el principal, pero el que no interesa en este lugar-. Por ello, no es imposible hablar de un tipo de democracia -al nivel de los *útiles* de la civilización- ejercido por un grupo de personas que poseen un humanismo determinado, es decir, una visión del hombre bien estructurada -dicho humanismo se sitúa al nivel de los *contenidos intencionales* últimos del grupo-. Así puede hablarse de una democracia (a su modo) ejercida por personas que aceptan el humanismo marxista, islámico o cristiano.

¿Es necesario que un grupo que posee el poder gracias a un *modo* de gobierno -por ejemplo, la democrática-, tenga al mismo tiempo un humanismo que sustente su acción? Respondemos categóricamente que sí. En toda la historia, los grupos gobernantes han tenido un *humanismo* que funda su actuación. Muchas veces, dicho humanismo ha sido expresado en declaraciones de principios, y en esos momentos, justamente, es cuando se le encuentra más vigente en las costumbres. Por ejemplo, en Inglaterra o Estados Unidos no había casi diferencia entre los diversos partidos, esto muestra que la nacionalidad poseía una clara noción consuetudinal del lugar del hombre en la vida pública, económica, cultural, etc. En el momento en que dicho humanismo social comienza a perder terreno nacen las definiciones y se van separando los grupos o partidos -como en la actualidad en Estados Unidos o Inglaterra.

Como hemos dicho, la democracia es sólo un instrumento de gobierno -mientras que el socialismo es más bien un *modo* de democracia, como puede igualmente serlo el liberalismo, con la diferencia que este último es oligárquico-; mientras que el marxismo, el judeo-cristianismo o el budismo es el contenido último o los fines que dicho gobierno se propone.

Es necesario distinguir entre socialismo, marxismo y comunismo. Socialismo es el movimiento que nació a fines del siglo XVIII y que ha ido evolucionando desde el utopismo primitivo hasta el conservadurismo de un socialismo alemán, por ejemplo -dejando de lado el humanismo positivista que lo alentaba en el siglo XIX. El comunista es el partido que posee un modo de gobierno y un humanismo marxista. Mientras que el marxismo, propiamente dicho, es un humanismo que define al hombre, la historia y la sociedad integramente, sin fisuras, y que se opone en un nivel ontológico al judeo-cristianismo. Si fuéramos a buscar las causas de esta oposición en la historia, entenderíamos fácilmente su origen. Marx se inscribe en la vertiente izquierda de Hegel, aceptando de éste el substancialismo social alemán, en aquello que tiene de panteísta, absoluto y místico. Es bien sabido que desde Eckhard, pasando después por otros místicos y por Boehme, ha existido en el pensamiento germánico una tradición propiamente indogermana de afirmar al Absoluto como inmanente al mundo, o mejor, considerar al Absoluto desde un ángulo panteísta. El comunismo, para Marx, es esa mística unidad del hombre con la naturaleza humanizada, la naturaleza con el hombre naturalizado: es identidad monista*.

Desde el tercer milenio antes de Jesucristo los pueblos indogermanos invadieron la Media Luna fértil, y desde la mismo época los pueblos semitas invadían la misma Media Luna desde el sur. Los indogermanos (indos, persas, griegos, germanos) fueron vencidos -en el plano intencional o del pensamiento- por los semitas (acadios, fenicios, hebreos, cristianos, musulmanes). Los indogermanos proponían un Absoluto panteísta y un dualismo de cuerpo y alma; mientras que los semitas proponen un Absoluto trascendente y la unidad personal del individuo humano. De ello deriva todo un humanismo distinto, y, por ende, una concepción política diferente.

La democracia pudo nacer -a su modo- en Grecia, pero es sólo un modo de gobierno. Lo más importante son los contenidos que ese gobierno posee, la noción de persona, de justicia, de relaciones humanas, etc. y bien, el Occidente nació en el clima semita, más propiamente, judeo-cristiano. Sin embargo, en dicho Occidente, ha habido tradiciones indoeuropeas, entre ellas podemos nombrar a los helenistas puros del Renacimiento italiano, pero antes que ellos, los gnósticos, los maniqueos, albigenses, la kabala, el movimiento místico alemán, y más próximamente, Fichte y Schelling y Hegel. Si

*Esta tesis expresada hace casi diez años tan simplistamente, espero poder esclarecerla en una próxima obra (1973).

al marxismo se lo toma como un socialismo sería perfectamente reconciliable con el cristianismo y esto lo piensan algunos. Si el marxismo es un humanismo, como lo es esencialmente, es irreconciliable con el judeocristianismo, y no por cuestiones accidentales, sino por las estructuras esenciales de dicho humanismo: por la noción del Absoluto, del hombre, la sociedad, la historia, la libertad, la justicia, el bien etc. Son dos tradiciones milenariamente diversas y perfectamente concientes de lo que las separa. Esto lo han descubierto claramente los pueblos donde el humanismo semita tiene plena vigencia como son todas las naciones musulmanas desde el Pakistán hasta Marruecos (semitas son tanto los árabes como los judíos).

Esto nos mueve a una reflexión que se interna quizá demasiado en el futuro, pero que ilumina el presente. Cuando vemos un mapa mundial comprendemos que la América de Texas al Cabo de Hornos, aunque poseyera en los años venideros fuertes grupos políticos inspirados en el humanismo cristiano, quedaría reducida a una comunidad sin mayores posibilidades ante los otros continentes donde, tarde o temprano, un nuevo tipo de socialismo reemplazará al comunismo y podrá ser aceptado por el África (musulmana y cristiana) y el Asia (budista, taoísta, confusiana a post-comunista). Esto exige entonces hacer pensar sobre un doble problema: ¿La democracia se opone al socialismo?, y en segundo lugar ¿El humanismo cristiano no podrá dialogar con el islámico a título de humanismo semita?

Hay muchos socialismos, y entre ellos los hay que son perfectamente aceptables -ya que permiten un equilibrio entre una sana responsabilidad de los grupos y el Estado-; por otra parte, no es contradictorio un socialismo que permitiera la suficiente libertad para instaurar una real democracia, sería entonces una democracia de preponderancia estatal. ¿Pero, de hecho, en Inglaterra, no existe ya un cierto socialismo? Y, por otra parte, en cambio, ¿no existe en Rusia una mayor posibilidad de iniciativa y de propiedad privada? Esto nos indica que vamos hacia un punto medio de democracia social o socialismo democrático.

En segundo lugar, evidentemente, el humanismo islámico -tanto por su concepción del Absoluto, como del hombre, de la justicia, de la responsabilidad social, la historia, etc.-, posee puntos comunes sustanciales con el judeo-cristianismo (bien que circunstancias accidentales como la lucha entre Israel y los pueblos árabes lo hayan hecho olvidar). No sería nada difícil comenzar un diálogo entre los dichos socialismo islámicos y las democracias cristianas, esto unifi-

*Todos estos cabildeos, debe recordarse, fueron pensados ¡hace diez años!

caría lo esfuerzos de los mejores grupos de América latina y África, permitiendo así un ensanchamiento del horizonte político.

Respondiendo las preguntas que nos hacíamos al fin de la primera parte debemos decir que, efectivamente, puede existir y de hecho existe un socialismo islámico. Además -y en Alemania es común-, hay muchos cristianos socialistas, claro que en un socialismo desprovisto de la fuerza de ciertos socialismos latinoamericanos. Por último, el término Democracia Cristiana no niega de ningún modo su posibilidad socializante. En el tiempo de la monarquía la Democracia cristiana parecía una herejía; en el tiempo de la Democracia Cristiana una Democracia *socialista* cristiana no es fácilmente aceptable -y, sin embargo, Fanfani y Moro dicen practicarla en Italia.

Esta rápida reflexión tiende, entonces, a mostrar como la democracia en latinoamérica nació oligárquica, unitarista y liberal y se transforma lentamente en una democracia popular, federalista y socialista. Todo esto al nivel que hemos llamado de los instrumentos o útiles de la civilización, es decir, en el plano de los medios que determinan los modos de gobierno y el ejercicio de la gestión económica.

Mientras que al nivel propiamente último, al de los contenidos intencionales, los fines, se disciernen humanismos en los cuales no puede realizarse un fácil sincretismo. El progresismo pareciera pretender efectuar una síntesis sincretista entre el marxismo y el cristianismo, tarea imposible por contradictoria. Mientras que, si se analizan las intenciones de dichos grupos, se verá como al fin, lo que quieren, es un nuevo tipo de socialismo con fines propuestos por el humanismo cristiano -lo cual es perfectamente posible, dentro de la democracia latinoamericana.

Resumiendo, el humanismo marxista es irreconciliable con el cristiano, mientras que éste puede muy bien entablar un diálogo fructífero tanto con el humanismo islámico -al nivel de los principios-, como con el socialismo -al nivel de los útiles de civilización, si dicho socialismo deja de ser un humanismo para transformarse sólo en un modo de gobierno-. América latina se encuentra todavía lejos de la posibilidad de una democracia social cristiana que gobernaría efectivamente en *todos* los países; sin embargo, dicha posibilidad se comienza a vislumbrar con toda seriedad. Es importante que los pensadores comiencen a tener presente la próxima etapa, es decir, la del diálogo de dicha democracia latinoamericana con las otras fuerzas que trabajan paralelamente en otros continentes no suficientemente desarrollados como Rusia, Europa o Estados Unidos; nos referimos a África y Asia.

¡Una revolución sin un humanismo que la sustente es anarquía! ¡Un humanismo sin posibilidad de producir una revolución cuando es necesario es inútil! ¡Un partido o un grupo político meramente nacional, sin vinculaciones internacionales, no puede gobernar en el presente histórico! Pero, además, como se ha visto en la reunión de Ginebra sobre el comercio internacional, América latina -y los partidos políticos de extensión continental- deben comenzar a prepararse para entablar un diálogo tanto con África como con Asia. Creemos que nuestra democracia social y el humanismo cristiano pueden ser un punto de partida válidos para un tal intento, sin necesidad de fáciles concesiones al marxismo, sino más bien superándole positivamente*.

---

*Poco después, por la doctrina de la *dependencia*, por la experiencia demo-cristiana chilena, y muchos acontecimientos latinoamericanos, esta reflexión quedó en gran parte superada (1973). Vale, quizás, como testimonio de un intento.

*LOS CRISTIANOS ANTE TRES HECHOS CONTEMPORÁNEOS**

La Iglesia latinoamericana se encuentra comprometida en una situación que puede ser definida a partir de tres hechos dinámicos que se presentan a tres niveles diversos pero que constituyen una estructura armónica en movimiento. Los tres elementos deben ser entendidos simultáneamente y la respuesta a uno de ellos debe incluir a los otros para que sea realmente una respuesta a la altura de la esperanza que los hombres de buena voluntad han depositado en la Iglesia.

I

Los tres hechos mayores son: Una evolución, un *cambio acelerado* de las estructuras sociales, culturales y religiosas, que en ciertas regiones alcanza el caso límite de la revolución; una *secularización* creciente, en tanto que las comunidades naturales o políticas van reemplazando a la Iglesia en diversas funciones cumplidas por ella durante siglos -de manera "supletoria"-; un *paganismo* que se desarrolla en la antigua como moderna sociedad -la antigua sociedad de tipo primitivo o neo-medieval o la moderna de tipo urbano, técnica e in-

*Trabajo escrito en Maguncia, en 1964, cuyas ideas serán después vertidas de otra manera en obras posteriores. Se puede observar que era una aplicación a América Latina de lo que hoy llamaría "teología europeizada".

dustrial-. Cambio social, secularización y paganismo son los tres fenómenos de una comunidad activamente acelerada por diversos motivos que exigen a la Iglesia tomar conciencia rápidamente. Estos "tres" hechos no son idénticos y la Iglesia debe saber discernirlos claramente, ya que cada uno se ha instalado en la sociedad -y en la misma Iglesia- para poder purificar lo mezclado, alentar lo positivo, y enfrentarse a lo negativo.

1. De los tres "hechos" el *paganismo*[1] es el primero que aparece en nuestra historia latinoamericana, porque desde que el español descendió de sus naves se inició el mestizaje espiritual. Los misioneros lucharon con todas sus fuerzas para impedirlo -pero sus recursos eran limitados, y no podía ser de otro modo-; comenzando el catecumendado de los pueblos primitivos (es decir, comenzando a "hacerlos cristianos") se iniciaba igualmente la propia paganización del español. A tal grado, que un siglo después se habría originado en América -ciertamente en las clases populares, aunque menos en las élites urbanas- un *sui generis* paganismo cristianizado, un cristianismo paganizado, un hispanismo americanizado, un americanismo hispanizado. Ese neo-paganismo latinoamericano, al que no le faltará sin embargo el testimonio ininterrumpido y muy numeroso de la auténtica fe cristiana, de tipo indio-hispánico se verá apoyado en la sociedad urbana contemporánea por el neo-paganismo de tipo liberal y técnico -tales como el de las grandes ciudades de todo el mundo-. Doble dificultad, ya que debe enfrentarse al mismo tiempo un cierto mestizaje pagano-cristiano en el campo, y un paganismo adulto y reciente (en las universidades, en las fábricas, en las ciudades).

2. La *secularización*[2] hizo su aparición fluctuante y en pequeñas dosis durante la colonia -piénsese en la catastrófica expulsión de los Jesuitas-, pero irrumpe a grandes pasos desde comienzos del siglo XIX, junto con el liberalismo de los nuevos y necesariamente inexpertos gobiernos. Desde ese entonces, los jóvenes estados no tienen dificultad de imitar al Estado francés, irrumpido de la Revolución, apropiándose de algunos bienes de las desorganizadas Iglesias latinoamericanas y penetrando en las mismas órdenes religiosas para "reformarlas" –lo que producirá verdaderamente su crisis definitiva en el siglo XIX-. De este movimiento quedará como fruto maduro una multitud de Estados concientes de sus derechos y que conservarán el Patronato más como un medio para instrumentalizar a la Iglesia que para apoyarla en sus fines de evangelización -que fuera el fin propio del Patronato, debido sobre todo a la crisis misionera del siglo XV y XVI, y la falta de perspectiva de los Papas de ese entonces.

3. Por ultimo, y bien entrado el siglo XX, comienzan a producirse

aquí y allá -en primer lugar en México- el despertarse de una conciencia colectiva dormida. En verdad la conquista de América fue "sufrida" por las civilizaciones prehispánicas; las dichas "revoluciones" de la independencia nos cayeron entre las manos no como un fruto maduro, sino como efecto de la invasión napoleónica y la debilidad de la metrópoli -sin por ello disminuir la valentía de nuestros héroes, y la visión, sobre todos, de un Bolívar-. A partir de la conciencia colectiva nacida gracias a la educación popular y la percepción de la enorme diferencia entre el bienestar de Europa y Norteamérica y la pobreza de nuestros pueblos, una élite se propone modificar los valores tradicionales para efectuar así una evolución, una transformación, una reforma y hasta una revolución de las estructuras -agrarias, jurídicas, educacionales, sociales, etc.-. *El cambio*[3] es un hecho insensible y aún inconciente; pero en el momento que la élite lo descubre se transforma en una "auto-evolución". Desde ese momento el cambio es un programa y la manera de realizarlo es múltiple tantos como fines se propongan los que pretenden efectuar un tal cambio social.

II

Los cristianos pueden adoptar ante el neo-paganismo, la secularización y el cambio social muy diversas actitudes. En dichas actitudes no se juega ciertamente el presente-ya que dicho presente es el fruto de un pasado irremediable, en tanto pasado-, sino el futuro. Las posiciones a adoptar no son infinitas ya fin de poder realizar un tipología la resumimos en cuatro.

1. Los cristianos pueden adoptar -y de hecho lo vemos en ciertas regiones- la posición que hoy se denomina *integrista*[4]. Es decir, en virtud de una concepción in-flexible del dogma como estática y absolutamente sin ninguna evolución, en virtud de una visión histórica por la cual el pasado, gracias a un espejismo muy característico, es proyectado como un presente; a tal grado que confundiendo la "tradición" con el inmovilismo se sienten los defensores de la "ortodoxia" siendo en verdad ejemplos de un tipo muy particular de fosilización de la conciencia religiosa que no temeríamos de llamar "mesianismo temporal". "El integrista cristiano se opone por principio a toda secularización, ya que en su conciencia simplista (unificado lo diverso) el "orden" exige una especie de teocracia. El integrista admirará la tan ambigua colaboración de la Iglesia y el Estado del Imperio Romano Cristiano y Medieval, la unificación de la Corona

y la Iglesia en el Patronato, y otros muchos tipos de mezclas. No es difícil que muchas veces ese integrista no sea explícitamente cristiano -tal es el caso de Charles Maurras[5], movimiento prototipo y condenado por la Iglesia[6]-. Además, unificando la "secularización" con el "paganismo" presentan todo movimiento que tiende a dar a las sociedades naturales una autonomía nacida de hecho en la historia, en un ambiente cristiano y como fruto maduro del Evangelio de Jesús, como decimos presentan esos movimientos como intrínsecamente malos, perniciosos, demoníacos, exigiendo así a dichos movimientos a transformarse paulatinamente en anticristianos. El integrista -tan frecuente en los países católicos- ha tornado a los movimientos de secularización en anticatólicos. En los países nórdicos y germanos la secularización no fue anticristiana, gracias a lo cual, por ejemplo, no existe propiamente movimiento laicista y la Teología se enseña como ciencia viviente en la Universidad (aún en Estrasburgo, Francia).

El integrista no diferencia entre las *instituciones cristianas* nacidas por una necesidad histórica y la que la Iglesia hubo de crear como cumplimiento de una acción "supletoria" de amor, el integrista no diferencia esas instituciones accidentales de las esenciales, y por ello en los momentos en que la secularización pide a la Iglesia la posibilidad de ejercer las obras que por derecho debe ejercer viene el choque. El cristiano integrista querría perpetuar el poder social, cultural o político que la Iglesia haya podido inspirar en un momento de la historia, la Cristiandad no entendiendo que de este modo: en primer lugar organiza un movimiento anticristiano de reacción, y en segundo lugar debilita a la Iglesia desviándola de los nuevos y urgentes problemas que una sociedad adulta le exige cumplir en el presente.

2. Los cristianos adoptan a veces otra posición: la *tradicionalista* -en lo que este término incluye de peyorativo-. Son como los viejos -no decimos los honorables ancianos llenos de juventud espiritual- cargados de un "cansancio existencial"[7]. Ellos se relacionan con los integristas: "Todo pasado fue mejor". Ellos sacrifican el presente al absurdo y la juventud al pesimismo. El integrista es pesimista ante todo progreso secular; el conservador, el tradicionalista es contrario a todo cambio posible, se aferra al pasado, lo defiende. Así nacen los que "defienden la Fe" -no comprendiendo que la "defensa de la Fe" solo se alcanza en la vida difusiva de la "Misión"-. Ellos serán los eternos "conformistas" ante la autoridad absoluta, sobre todo si la cautela ha destruido la prudencia -ya que la prudencia incluye también el heroísmo si es la auténtica sabiduría práctica.

El tradicionalista se opone por principio a toda renovación -lo mismo que el integrista, aunque el integrista se opone por su adoración al “orden”, mientras que el tradicionalista por su amor al "pasado como mejor", es decir: todo futuro es por principio peligroso e incontrolable-. Nos hace pensar en el niño tímido, ligado a la madre, sin valor para enfrentar lo imprevisible. Tiene un miedo visceral y total a la “izquierda”, por lo que se inclina hacia la "derecha" como para protegerse en el seno maternal. Es el niño inadaptado de Adler. Por el contrario el integrista, encarnando más bien el "Señor" -en la dialéctica Señor-esclavo- se prepara a aplastar a todo no-conformista, a todo revolucionario insatisfecho. La vinculación entre la “derecha”, el integrismo, los totalitarismos y a veces las fuerzas armadas -aunque no siempre- se explica por las articulaciones mismas de este "temperamento político". No es difícil comprender que diciéndose a veces cristianos hayan leído con cierto deleite algunos libros de Nietzsche o Hitler, o sean antisemitas.

3. Los cristianos adoptan a veces otra posición: *la progresista* -nombre bajo el cual los derechistas han denominado despectivamente a los que aceptan el "progreso" en la Historia-. Para ellos el dogma es absolutamente dinámico y al fin caen en el relativismo historicista -como en el caso del modernismo al fin del siglo XIX y comienzos del XX-[8]. Pierden el “contenido” del Dogma en tanto Eterno (que no es otro que las Personas vivientes de la Trinidad manifestada en la creación y la Historia Santa). Utopistas por su temple confunden la realidad con sus proyectos; no-conformistas por temperamento unifican el futuro imaginario y mítico con el presente modificado según los proyectos -el discernimiento de los elementos de una conciencia mítica es esencial para poder comprender la manera de comportarse de un comunista estaliniano o de un progresista típico-. Nos hacen pensar en el adolescente que se revela contra el padre, destruyendo así el pasado desdichado. Reacción de una conciencia malaventurada. El trauma infantil lo transforma en un resentido por principio. Es el esclavo de la dialéctica Señor-esclavo. Irrumpirá violentamente contra toda autoridad y tradición, contra toda regla moral impuesta por otros -el *über ich* de Freud-. El tipo límite es el anarquista. En el cristianismo se han dado muchos ejemplos[9].

A diferencia del izquierdista anticristiano, el progresista distingue entre secularización y paganismo, y propone la separación de la Iglesia y el Estado -hecho que muchas veces, aunque no por principio, será también propuesta por los profetas- para liberar a la Iglesia del yugo o la instrumentalización que Estados anticristianos hacen pesar sobre el cristianismo.

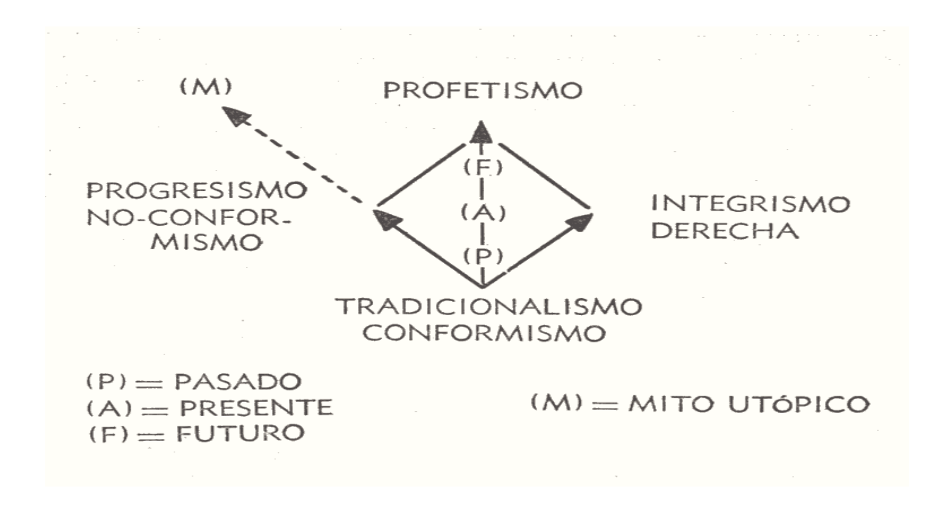
En su extremismo el progresismo permite a la derecha, al integrismo, el paralizar la Historia por la obstaculización de ciertos movimientos proféticos -la condenación contra el modernismo produjo enormes dificultades a la naciente "Escuela de Jerusalén" y al pensamiento de todos aquellos que comenzaban a asimilar el hecho de la evolución biológica bajo la luz de la fe-. Lamennais fue quizá un progresista, mientras que Lacordaire más bien un profeta -ya que uno no se distingue del otro por un "solo" acto, que puede ser idéntico, sino por toda la vida, en donde se dejan ver claramente los fines últimos de toda acción o actitud fundamental[10].

La condenación del movimiento progresista del *Modernismo* produjo la organización de una fuerte derecha, hasta que por su parte tuvo que ser condenada. Los que habían guardado silencio bajo *Pascendi* pudieron hacerse escuchar a partir del año 30, pero otros a partir de 1957. Ciertamente el Concilio Vaticano II tomará todo su relieve con el tiempo, porque ha significado la liberación de *una zona* del cristianismo hasta ahora obstaculizada y que analizaremos en último lugar.

Hemos de considerar dos aspectos que han pasado desapercibidos casi siempre. El primero, es que la gran masa cristiana adopta de hecho una posición central, la del sentido común, porque no se decide por los extremos, sino más bien los "padece". El segundo aspecto es que todavía no hemos agotado las posibilidades de un análisis fenomenológico de las actitudes cristianas ante los tres grandes problemas del mundo contemporáneo.

4. Nos falta una actitud ante la historia que nos mostrará ser la propiamente cristiana. Este temperamento espiritual, este modo de "ser-cristiano" es el de aquellos que saben integrarse adultamente en la comunidad de la redención y la historia. Debemos llamarla: la actitud *profética* -no tanto en cuanto pre-dice el futuro, sino en tanto discierne en el presente histórico los elementos que constituyen la revelación viviente de aquel que es el Señor de la historia de salvación-. *Pro-femí*, es decir, el que proclama ante el pueblo *la Palabra* del Dios Vivo[11].

Todo ello podemos resumirlo esquemáticamente en un rombo que sería atravesado de abajo arriba por el élan de la historia:



El profeta concibe el dogma como una realidad viviente y dinámica no por ello relativista o historicista. Por el hecho que el contenido último del dogma es la persona de Jesús resucitado y las múltiples y nuevas relaciones que Él ha creado entre las personas y las Personas, el profeta puede perfectamente entender la Eternidad y la Totalidad ya-dada de la revelación sin contradicción, muy por el contrario siendo su misma epifanía, con su manifestación progresiva, pedagógica en la Historia. Hay entonces una Revelación absolutamente propuesta en Jesucristo, y una evolución homogénea e histórica del Dogma[12]. Esto es posible porque comprendiendo el pasado como pasado le permite entender el presente como fruto de todas esas obras pretéritas -gracias a una Tradición colectiva y viviente[13]-, y al mismo tiempo, por la temporalidad esencial de las obras de la Encarnación, el mismo presente posee una tensión visceral al futuro que le llama en la Esperanza. Su Fe se encuentra alimentada por esa Historia, su Caridad se derrama en el presente, su Esperanza mueve el presente en el tiempo escatológico hacia la Parusía. La diferencia entre el profeta en Israel y el profeta cristiano es que el de Israel tiende hacia el futuro "espectante" -ignorando claramente el contenido de su Esperanza-, mientras que el profeta cristiano es capaz de

asumir el pasado, el presente y el futuro en la Personalidad *Eterna y Temporal* de Jesús de Nazaret muerto y resucitado. Psicológicamente el profeta -cuyo límite son los "santos"- nos hace pensar en el hombre que tuvo una infancia en la que se le educó para afrontar la vida, la vida de comunidad. Un afecto ordenado al padre y la madre; una interiorización progresiva de las normas morales; un pasado tenido como presencia y un futuro esperado como "mejor" -mediante su propia y activa colaboración-. No tiene fobias ni temores: ni contra la izquierda, ni contra la derecha -aunque la posición de "fariseos" (ya que la derecha ostenta siempre su derecho a la posesión de la Verdad) les hace objeto de sus críticas-, ni contra la reacción tradicionalista -de los que aprenden el amor al pasado y así puede asumir por su propia cuenta la Tradición viviente y no fosilizada.

El profeta es el elemento responsable de la vida del núcleo o el élan vital, es el vértice del *phylum* de la Historia Santa, es la punta de lanza de la evolución. Por ello, como en la biología, no pueden sino ser pocos, ser pobres y débiles, por cuanto viviendo radicalmente el presente son los primeros en vivir ya una etapa futura, abriendo en el presente la puerta del futuro frecuentemente se "ensucian las manos". ¿Qué santo no ha sido reprobado en algún momento o aún en toda su vida?

La derecha les odia porque abriendo la brecha desorganizan el "orden" que ellos se esfuerzan en imponer. El conservadurismo les teme porque no teniendo un conocimiento viviente de la Historia toda posición "nueva" es peligrosa. La izquierda se regocija a veces, pero se enfurece cuando descubre que no son meros anarquistas sino que representan una tradición milenaria, es decir, no son simples "compañeros de ruta" sino hombres concientes de su misión, de la ortodoxia viviente que disciernen con una Fe clara y firme. El integrista y el tradicionalista los llama "izquierdistas", es decir, unifica la punta de lanza de la evolución con el ala izquierda (dos mundos absolutamente diversos). El izquierdista o progresista -libre de toda Tradición, y por ello mismo imprudentes- se sentirá un tanto confuso, por cuanto muchas veces le llamará reaccionario, mientras que otras sentirá que están de acuerdo en el progreso y aún, por último se verá desalojado, ya que el profeta ha ido aún más lejos.

El profeta no mira "el que dirán" para actuar. Él considera la realidad del presente histórico con el que se compromete y lo *juzga* a partir de el "Entendimiento", la "Comprensión" de la Historia -que es la Fe-. Afirmándose en tierra con sus propios pies y bajo la luz de la Fe, incondicionado gracias a la libertad de la pobreza evangélica, el profeta puede elegir soluciones imprevistas y heroicas, verda-

deramente nuevas. El profeta es creador porque no ha sido esclavizado por las estructuras ambientes de una cultura presente; y no es destructor porque se apoya en una Tradición viviente. El profeta relativiza todos los pretendidos mitos o absolutos temporales -tales como los propuestos por el liberalismo, el positivismo, el laicismo, el democratismo, el marxismo y justamente por ello puede modificarlos en el momento requerido y puede constituirse en un excelente político no ideólogo.

a) Ante el *cambio social* o la revolución no adoptará una posición de "principio" -pro: el izquierdista; contra: integrista-, sino de "realismo" o "relativismo". Si el cambio es necesario, si es justo, si es un signo de los tiempos el profeta producirá, orientará el cambio; intervendrá en la revolución o aún la provocará[14].

b) Ante la *secularización* no puede sino alentarla, ya que la autonomía y la edad adulta de los Estados es una creación propia del cristianismo y nacida como una exigencia del Evangelio -si se entiende claramente secularización como distinta de paganismo-. En el tiempo de las luchas del Imperio y el Papado contemplamos en la historia una paradoja que nos enseña mucho. La Iglesia había cumplido durante siglos una acción "supletoria" de civilización. Ningún historiador serio -sea liberal o comunista- negará la obra realizada por la Iglesia entre los siglos V al XIII y que están a la base de la cultura técnica universal presente -el renacimiento italiano nace en tierra cristiana, en torno a Roma[15]-. Y sin embargo, la Iglesia, muchos de sus hombres, no fue capaz de desprenderse "a tiempo" de las "instituciones cristianas" -que no son sino históricas o efectivamente creadas por una comunidad cristiana, pero esencialmente naturales, políticas o sociales-. El poder temporal comienza entonces una lucha para ejercer la autoridad sobre las "instituciones" que de cristianas comienzan a ser simplemente "instituciones nacionales" -tales como los hospitales, universidades, etc.-. Y entonces, habiendo sido la Iglesia la creadora se transforma rápidamente en opositora, es decir, se constituye un movimiento de secularización anti-cristiano (que no debió ser anti-cristiano por naturaleza). Esa es la trágica historia de los siglos XVI al XIX una secularización creciente y crecientemente anticristiana; una Iglesia providencialmente empobrecida, pero empobrecida contra su voluntad. Actitud profética fue la de la Iglesia de Francia (por otra parte obligada por Roma) al permitir la absoluta secularización pero por propia voluntad, produciendo inmediatamente la purificación del movimiento de la secularización que no se volvería ya más contra la Iglesia. Habiendo dejado a una sociedad adulta las "instituciones" la Iglesia puede ocuparse de la que le

es esencial: la Misión en un mundo moderno de cambio acelerado. La Iglesia chilena entre otras, ha seguido este mismo camino.

c) La actitud profética del cristiano fija toda su atención ante la realidad del *paganismo*. El servicio mayor que el cristianismo presta a la Historia se inviscera en el corazón mismo de los pueblos, de las culturas o civilizaciones, en el corazón de cada persona. El paganismo lo cubre todo, tanto el cambio social, como la revolución, como la secularización como muchas estructuras de la Iglesia misma, como cada reacción, comportamiento o pensamiento de cada uno de nosotros. Allí libra el profeta claramente su misión, función que ningún otro puede cumplir; función necesaria, imprescindible, tanto para cada uno como para toda la civilización. Las estructuras paganas además de ser teológica o sobrenaturalmente destructivas se constituyen para la misma cultura en traba imposible de superar.

En un estudio sobre la Iglesia Arnold Toynbee[16] la presenta como cáncer, como crisálida, y podríamos aún agregar como motor de una cultura. Cuando en la Iglesia la actitud tradicionalista se ampara de su Institución producirá como reacción normal el juicio de Marx: "La religión es el *optium* del pueblo"[17], es decir, el cáncer. Una Iglesia que no vive su Tradición viviente se opone a toda modificación, y como la injusticia en la Historia está siempre presente, se solidarizará necesariamente con los que cometen la injusticia, predicando al mismo tiempo al pueblo "resignación". ¡Contra esto se eleva la izquierda: y con razón!

Hay en cambio una Iglesia crisálida. Esta tipología podría aplicarse a la Iglesia en los primeros siglos de la Edad Media: épocas de aparente letargo donde se crea la novedad absoluta en la Historia que es la Cultura Occidental -permaneciendo la Iglesia siempre distinta de la cultura que pudo crear-. La Iglesia es propiamente motora cuando elabora positivamente todo un ambiente de invención: que culmina en el siglo XIII. Y bien, ese tipo de Iglesia motora, profética, es la que necesita América latina en nuestro tiempo, bien que abocándose más a la lucha contra el paganismo -rural y urbano-, especialmente en los núcleos de mayor dinamicidad -sindicatos y universidades-, y aún cumpliendo, aunque temporariamente acciones "supletivas" de civilización -como en la región de Natal (Brasil) o la radio Satutenza (Colombia).

La Iglesia contemporánea nos ha dado ejemplos personales de actitudes proféticas -los ejemplos elegidos son franceses, ya que la Iglesia misma de Francia ha sido lanzado por Roma (paradójicamente) a una actitud profética, desde 1905.

Charles de Foucauld[18] es el profeta de *la pobreza* contra el paga-

nismo de la burguesía universal -que se instala como ideal tanto en el Oriente como en el Occidente-. Julles de Monchanin[19] es el profeta de la *libertad de cristianismo* con respecto a toda cultura, es decir, de la secularización. Científico y sacerdote vivió en India ignorado y paciente: hindú entre los hindúes y siempre totalmente cristiano. Teilhard de Chardin[20] es el profeta en el que *la fe asume la ciencia* sin desnaturalizarla, sino por el contrario abriéndole paisajes inesperados de Unidad -de sabiduría-. No es que la Fe se confunda con la ciencia o viceversa, sino es que el cristiano, plena y profundamente tal, puesto a "hacer ciencia" produce en ella misma una como plenitud, entusiasmo, creatividad tan propia de aquellos que viviendo en el tiempo de la redención escatológica terminan la creación. Jacques Maritain[21], pensador tan criticado por la derecha, profeta que discierne como signo del tiempo *una actitud cristiana y democrática* en el campo político.

En el campo de la teología, el gran reformador del siglo XIX Moeller[22], que comienza a incorporar una reflexión comunitaria, histórica y ecuménica; Lagrange[23] que se abre paso en Jerusalén contra la exégesis modernista y contra la exégesis integrista: está a la báse de la renovación bíblica. En el campo de la Acción, todos aquellos que anónimamente han generado el profético movimiento de la Acción Católica, desde Ozanam a Cardin, y que han preparado así el tiempo en que los laicos sean adultos en una Iglesia donde los sacerdotes sean adultos en el mundo.

Conclusión

Ante el hecho de la paganización, secularización y cambio social el cristiano debe llegar a discernir claramente su posición, a fin de poder constituirse en un factor positivo en la colaboración del progreso histórico. Debe ayudar y alentar la reforma de la Iglesia[24], tarea de la Institución, comenzando por la propia reforma en la obediencia activa. Es necesario igualmente apoyar el cambio social, cultural y económico acelerado, sin temer la secularización que no solo no debe ser anticristiana, sino que al contrario liberará al cristianismo de trabas innecesarias. Libre, la comunidad cristiana podrá entregarse a la misión, a la evangelización; en primer lugar, sabiendo discernir las estructuras y la profundidad de la paganización; en segundo lugar, sabiendo crear un movimiento catecumenal -en los diversos niveles en los que fuera necesario, utilizando los medios que la civilización ofrece y reintegrándose a una sociedad que no tiene porque

ser "laicista"-; para que, alcanzando una conversión adulta y con-
ciente, nuestro pueblo se incorpore a la comunidad viviente, en torno
al Misterio Eucarístico, vivo, presente en la plenitud de los tiempos
escatológicos que tienden, en la Esperanza, a la Parusía.

NOTAS

1 Cfr. los diversos trabajos de Mircea Eliade, especialmente *El mito del Eterno Retorno*; de Van der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*; los estudios de Goetz, etc. Recomendamos Chavasse-Frisque, *Eglise et Apostolat*, Casterman, Tournai, 1956. (En otros trabajos hemos estudiado este aspecto.)

2 Dos obras fundamentales: Georges de Lagarde, *La naissance de l'Esprit Laïque*, PUF, París, 1946-1948, I-VI; Etienne Gilson*, La métamorphose de la Cité de Dieu*, Vrin, París, 1952. Además el número sobre la *Secularization*, en *Student World* (Ginebra) I (1963).

3 Cfr. los estudios emprendidos por FERES (Fribourg-Bogotá), especialmente de Francisco Houtart*, América Latina en el campo social* (N[o] 18 de la colección).

4 El *Lexikon für Theologie und Kirche* (*LTK*) define del siguiente modo esta posición: "Integralismus ist der Name für einen rel. Totalitarismus" (V, col. 717, por Nell-Breuning en el art. *Integrismus*). Cfr. *Integralismus*, en *Evangelisches Kirchenlexikon*, Vandenhoeck, Goettingen, 1958, 11, 346 y ss.; Jacques Maitre, *Le catholicisme d'extrême droile et la croisade antisubersive*, en *Rev. franc. de Sociol*. (París), 11, 2 (1961), 100-117, donde dice: "Le catholicisme d'extreme droite ...(est) comme un phénomène de contra-acculturation devant ccrtains aspects de la sécularisation" (p. 107); "Aussi la position même du catholicisme 'de droit' ne peut-être assimilée à la tradition du 'catholicisme intégral' anti-allemand (en France), royaliste, passionné de discussions doctrinales et partisan d'un Etat con-fessionnel?" (p. 108). II "vise indissolublement la démocratie et le comunisme" (. 109); Hans Urs von Balthasar, *Integralismus*, en *Wort und Wahrheit* (Freiburg) 12 (1963), 737-744, que define: "Der Integralismus ein betont statisch-formaler, monarchischer Konstantinimus" (p. 740). Más adelante muestra cómo un Charles Maurras es una expresión de dicha mentalidad, pero agrega: "Doch ist der fran-zösische Integralismus nicht tot" (p. 742, el grupo "La Cité Catholique" con su publicación *Verbe* son una virulenta resurrección (eine virulente Auferstehung) (*Ibíd*.). No estamos de acuerdo con el autor, sin embargo, en su caracterización del progresismo (dynamisch-evolutiver demokratischer Konstantinismus) (*Ibíd*., p. 740).Cfr., René Rémond, *Le droite en France*, Aubier, París, 1963.

5 Nace en 1868 y muere en 1952. Cfr. J. Julliard, *La politique religieuse de Maurras, en Esprit* (Paris) 26 (1958), 359-384; H. Massis, *Maurras et notre temps*, París, 1951, I-II.

6 El Santo Oficio, en tiempos de Pío X había condenado la obra de Maurras y Vaugeois, el 29/1/1914; pero será Pío XI, el 26/12/1926 que hará efectiva la

condenación (cfr. *LTK*, I, 116-117). El movimiento había mostrado un especial antisemitismo desde 1898 -con el caso Dreyfus-, defendiendo siempre "la Iglesia del *orden*". Maritain, habiendo formado parte de algún modo del movimiento, escribirá en 1927 *Primauté du spirituel*, siguiendo las directivas pontificias.

7 No nos referimos al movimiento de Bautain o Agustín Bonnety (cfr. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, 32 ed., 1963 (*Dz* [1963]), Nº 2811-14; 2841-47; art. *Traditionalismus*, en *LTK* (1), X, 248-250).

8 En el canon 3 del capítulo IV sobre la fe y la razón, de la constitución dogmática *De fide catholica* del Conc. Vaticano I (24/4/1870) se dice: "Si quis dixerit... aliquando secundum *progressum* scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit ecclesia: a. s." (*Conc. Oecumenic. Decreta*, Herder, Bologna, 1962, p. 787). Esto, que sería "progresismo" no se opone a un crecimiento homogéneo del Dogma: "Crescat igitur... intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia" (*Ibíd*., cap. IV, p, 785, 33-37).

El Modernismo es la continuación en la Iglesia católica del movimiento del protestantismo liberal (Strauss, *La vida de Jesús* (1835); Renán, *La vida de Jesús* (1863), y la forman Tyrell, Loisy, Hébert, Turmel, etc. Las condenaciones son sucesivamente el *Syllabus* (1864) , (*Dz* (1963) , Nº 2901 y 55.); *Providentissimus* (1893), (*Dz* 3280 y ss.); el 18/12/1903 es condenada la obra de Loisy; el 3/7/1907 aparece *Lamentabili*, dada a conocer por Pío X (*Dz* 3401-3466); *Pascendi*, el 8/9/1907 (*Dz* 3475-3500).

Sobre el modernismo recomendamos E. Poulat, *Histoire*, *dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman, Tournai, 1962; J. Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise*, Letouzey et Ané, París, 1929; J. Steimann, *Friedrich von Hügel*, Aubier, París, 19112; R. Marlé, *Au coeur de la crise moderniste*, Aubier, París, 1960; J. Rivière, *Modernisme*, en *DThC*, X, 2009-2047; Scherer, *Modernismus*, en *LTK*, VII, col. 513 y 55.; A. Liliey, *Modernism*, en *Encydopaedia of Religion and Ethics*, Clark, New York, VIII (1953, pp. 763 y 55.). El autor confunde la posición progresista con la profética, que analizaremos a continuación. Véase *DT* 3537-50.

9 El progresismo social actual es la influencia entre los cristianos del humanismo marxista (como el progresismo teológico se constituyó por la influencia del protestantismo liberal). Piénsese especialmente en el movimiento *Jeunesse de l'Eglise.*

10 Hugo-Félicité de Lamennais nace en 1782 y muere en 1854. Escribió sucesivamente: *Reflexiones sobre el estado de la Iglesia en Francia durante el siglo* VIII *y en el presente* (1808); *Tradición de la Iglesia sobre la institución de los Obispos* (1814, 3 tomos); *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión* (1817*); La Religión considerada con respecto al orden político y civil* (1825-26, 2 tomos); *Del progreso de la revolución y de la guerra contra la Iglesia* (1829); *Palabras de un creyente* (1834, después de la condenación). *L 'Avenir* -revista fundada por Lamennais- fue condenada el 15/8/1832 por la encíclica *Mirari vos arbitramur* (*Dz* 2730-32), en vida de Gregorio XVI, y el 24/6/1834 en la encíclica *Singulari nos*. Cfr. *DThC*, VIII, 2473-2Y2:6; *LTK*, VI, col. 762 y 55.

Jean Baptiste Lacordaire nace el 12/5/1802 y muere el 2/11/1861; cabe desta-

carse el *Discours sur la vocation de la Nation française* (1843-1846).Cfr. *DThC*, VIII, 2394.2424; LTK, VI. 725.726, etc.

El movimiento que se inspirara en la obra de Lacordaire, "*le Sillon*", dirigido por Marc Sangnier,fue condenado por Pío X en 1910 -lo que ocasionó el fortálecimiento de los movimientos monárquicos-, ya que Sangnier propugnaba un tipo de gobierno democrático y republicano. Cfr. Latreille Rémond, *Hist. du Cath. en France*, Spes, Bris, 1957-62, I-II.

11 Aquí no podemos menos que tomar la palabra "profecía" en sentido amplio. Para estudiar su significación estricta véase: Michel, *Prophétie*, en *DThC*, XIII, 708.737, donde se la define (a partir de G. Lagrange): "El conocimiento sobrenatural comunicado y la predicción infalible de un acontecimiento futuro naturalmente imprevisible" (709), pero en verdad se refiere exclusivamente al argumento de credibilidad y con sentido apologético. Cfr. Krämer, etc., *Prophetes*, en *ThWbNT* (Kittel), VI. 781-863; K. Rahner, art. en *LTK*, VIII, 794 y ss. (parte teológica 800.2); *DThC*, XII, 2580-2618. El Padre Benoit ha escrito un interesante comentario al tratado de la Profesía de la Suma Teológica (ed. Jeunes), sobre la Inspiración en Robert. Tricot*, Initiation Biblique*, París, 1954, pp. 17 y ss.; K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, Herder, Freiburg. 1958, a lo que Congar respondió en *RSPT* (Le Saulchoir), 1960.

Nosotros nos referimos no tanto a una acción carismática anormal o extraodinaria. sino a la acción carismática propia de una vida profundamente asumida por la Fe.

Cfr. Martelet, *Ni progressisme, ni intégrisme*, en *Rev. de l'Act. Populaire* (París) 135 (1960), 133-146; Schwegler, *Rechts- und Linkskatholizismus?*, en *Schweizer Rundschau*, 59 (1959-60, 417426 H. Wulf, *Christlicher Nonkonformismus*, en *Stimmen der Zeit*, 10 (1962-63), 291-303.

La acción profética va unida a una Historia -contra el progresista que muchas veces la olvida- *Viviente* -contra el integrista que la estatifica-, pero al mismo tiempo a una *Metafísica* -contra el progresista que adopta sea cual fuere-, *Real* -contra el integrista que simplifica lo objetivo sin llegar a distinguir para unir.

12 Cfr. F. Marín-Sola. *La evolución homogénea del Dogma Católico, BAC*, N° 84 (es necesario considerar que el autor fue alumno de P. Arinteros que no en vano se ocupó en su juventud de biología). Es todo el problema del *virtualiter revelatum* (Congar, *Théologie*, en *DThC*, XV, 419). En verdad, se ha caído frecuentemente en el error de considerar el objeto propio del Dogma algunos "juicios" o meros "artículos escritos o dichos de fe". El Objeto último del Dogma son sólo *Personas*, no meramente "cosas", sino "Interioridades" con relaciones "interpersonales" (zwischenpersonlichkeit) (*Dz* 3020. 3043. 3541. 3886, etc.)

13 Siendo la Trinidad. Jesús Resucitado y Presente, el objeto de la Fe colectiva y viviente de la conciencia colectiva de la Iglesia sin interrupción desde sus orígenes (= tradición), la evolución homogénea del Dogma no es otra cosa que la *autoconciencia progresiva de la Tradición*. Véase para la tradición del pueblo judío: *Causse*, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Alcan, París. 1937; para la Iglesia: Congar, *La tradition et les traditions*, Fayard, París, 1960-63; J. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Herder, Quaest. Disp. 18; J. Pieper, *Tradition als Herausforderung*, Kosel, München. En el libro de Congar

Verdadera y falsa Reforma se encuentran innumerables reflexiones sobre el profetismo y la tradición. (*Dz*, pp. 812-814, Ind. System, A, 7 a-b.)

14 "El hombre que ha sido creado para el absoluto, no puede operar sino sobre lo relativo; pero, el único medio del que dispone para alcanzar el absoluto es desenvolver todas las virtualidades de que la esfera de lo relativo es captable... De otra manera, la iniciativa salvífica de Dios en Jesucristo exige la iniciativa personal del hombre; pero el solo recurso con el que cuenta el creyente para cooperar activamente con Jesucristo al nivel de la fe es el desarrollar correctamente, bajo la inspiración del Espíritu, todo el organismo de los valores humanos. todo lo "relativo" sobre lo que puede ejercer su influencia... No hay que admirarse de que haya sido menester mucho tiempo para que los valores simplemente humanos se desprendan con su autonomía propia -dicha operación no ha sido ni mucho menos, terminada-. Cristo había existenciado, en su propia persona, el principio viviente del discernimiento entre religión y civilización; pero serán las generaciones cristianas que le sucederán a lo largo de la Historia de la Iglesia las que tendrán la misión de realizar las consecuencias de ese principio viviente. Esta Historia manifiesta globalmente el esfuerzo, sin cesar renovado, de salvar la trascendencia absoluta de Gracia decisiva adquirida en Jesucristo y, al mismo tiempo, de abrir al hombre un campo inmenso de posibilidades" Jean Frisque, curso de *Eclesiologia*, Pontigny, 1961-62). El cristiano hoy, ante el cambio social o la revolución debe investigar el hecho, tomar conciencia, estudiar su licitud, comprender su obligación y crear activamente un organismo de medios para *conducir* el proceso en el que América Latina se encuentra embarcada.

15 Nos dice Sombart: "Wenn ich im folgendn diese Frage zu beantworten versuche, so habe ich nicht im Sinn, von dem Unteil zu berichten, den die Päpste mit ihrer Finanzwirtschaft unzweifelhaft an der Begründung des kapitalistischen Wirtschaftssystems" (*Der Bourgeois*, Duncker-Humblot, München, 1920, p. 304). "Besonderes Interesse bietet für uns die Tatsache, dass der religiöse und kirchliche Eifer nirgends grösser war als in Florenz" (*Ibíd*., p. 293).

16 *A Study of History*, vol. VII, *Universal Churches*, Oxford Univ. Press, 1963, pp. 381-420.

17 "La miseria religiosa es una expresión de la miseria real y una protesta contra la verdadera miseria. La religión es el gemido de la creatura acosada, el anhelo de un mundo angustiado, así como es el espíritu de una condición insípida. Ella es el opio del pueblo (*Sie ist das Opium des Volks*). La supresión (Aufhebung) de la religión, como la felicidad ilusoria del pueblo (als des illusorischen Glücks des Volkes), es la exigencia de su auténtica felicidad" (K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, *Einleitung*, en *Aus den Deutsch-Französischen Jahrbuchern* (1843-1844); *Die Frühschriften*, Kröner, Stuttgart, 1953, p. 208. Quizá podamos realizar en el futuro una exposición y crítica de la posición integral de Marx ante el problema religioso-dependiente, como en lo esencial de su sistema, de Hegel.

18 Es evidente que el profeta no "profiere" la Palabra con palabras salidas de su boca solamente, sino esencialmente proclama la Palabra -la Persona misma de Jesús resucitado- de modo existencial, es decir, por medio de la vida. En este sentido Charles, que tanto amó a Nazaret y al desierto del norte africano, es un

auténtico profeta. Véase la biografía escrita por el profesor de Teología de Pontigny, J. F. *Itinerario espiritual*, Herder, Barcelona, 1962, p. 378.

19 No se ha escrito todavía una buena biografía de este científico y teólogo lionés.

20 Sabemos que tocamos un problema delicado hablando aquí del sabio arqueólogo como un "profeta". Nadie crea que nos oponemos al juicio emitido por los órganos oficiales de la Iglesia (*Acta. Apost. Sedis*, LIV (1962), 526: *Monitum* que habla de profundas "ambiguitatibus" en la obra de Teilhard, muy por e1 contrario, hemos traducido al castellano el importante artículo de Claude Tresmontant sobre *Teilhard de Chardin, metafísica y teología* (aparecido en *Lettre* (París), 49-50 (1962), 1-53) que es la crítica más autorizada y seria que se haya hecho al gran jesuita, y donde se muestra que las tales "ambigüedades" se encuentran realmente en la obra *inédita* de Teilhard. Pero cabe destacar: todas las obras *editadas* no pueden ser tachadas, de ningún modo de "ambigüedad" alguna; teniendo un juicio formado la lectura no puede sino introducir al diálogo con la ciencia contemporánea. ¡Teilhard no es infalible y el *monitum* tiene razón! No por ello su actitud deja de ser profética ya que casi todo lo que se haga en el futuro en la región de la reflexión cristiana de los resultados de las ciencias tendrá que contar con el aporte de T. de Chardin. No somos, entonces -como el mismo Pierre Teilhard se enfurecía- de los que beatamente siguen a un líder de ocasión o moda; sino más bien, creemos haber comprendido que Teilhard es sólo una manifestación de una generación gigantesca de comienzos de siglo. Piénsese en Bergson, Eduard Le Rois, Blondel, Labertonniere, Valensin, etc.

En todo caso, y en último término, el juicio sobre los hombres de la Iglesia es de la Iglesia, aunque ciertamente las grandes actitudes proféticas no van acompañadas inmediatamente de la aprobación de la Institución -hay muchos carismas: unos están llamados a ser profetas, otros pastores, pero todos esos dones han sido otorgados no para la perfección privada sino para el bien común del Cuerpo-. Al fin, si callan los hombres hablarán las piedras, pero el Hijo del hombre será adorado como *Redentor* y como Rey de la *creación*.

21 Véase especialmente: *Trois réformateurs*, Plon, París, 1925; *Primauté du spirituel*, Plon, París, 1927; *Religion et culture*, Desclée, París, 1930; *Du régime temporel et de la liberté*, Desclée, París, 1933; *Humanisme intégral*, Aubier, París, 1936; *Christianisme et démocratie*, Maison Française, N. York, 1942; *Principes d'une politique humaniste*, N. York, 1944; *El hombre y el Estado* (en castellano); *La personne et le bien commun*, París, 1947, etc.

22 Nace en 1796, en Igersheim (Mergentherim), termina su teología en Tubingen, en 1818; en Berlín conoce a Schleiermacher y recibe la influencia de Hegel. En 1825 escribe *Die Einheit* y en 1832 la importante *Symbolik*. Muere muy joven fin 1831. Consúltese: J. R. Geiselmann, *Die theologische Anthropologie Johann Adam Moehlers*, Herder, Freiburg, 1955; la obra colectiva*: L 'Ecclésiologie au* XIX *siècle*. Cerf, París, 1960.

23 El fundador de la "Escuela de Jerusalén" vivió atormentado y criticado por el progresismo y el integrismo, pero la historia ha reconocido el valor incalculable de su titánica obra -publicada por *Gabalda*, París-. Los Padres Domi-

nicos pueden enaltecerse de un tal hijo -por otra parte, influenciado directamente por el P. Arinteros, en San Esteban de Salamanca.

24 El Papa Pablo VI, en su discurso sobre la Curia Romana (cfr. oct. 1963, *Osser. Romano*) llega a decir: "...all'avanguardia di quella *perenne riforma*, in quanto istituzione umana et terrena ha *perpetuo bisogno*... perenne rinnovamento", todo esto "per evangelizzare non solo l'Orbe, ma l'Urbe..." E1 gran Concilio de Lima III (1582-3) decía ya igualmente: "Sancta synodus... ad fidei exaltationem, et novae Indorum ecclesiae utilitatem, clerique ac populi christiani ecclesiasticae discíplinae congruentem *reformationem*" (Mansi, *Sacrorum Conc. nova el ampl. collectio*, Welter, París, t. 36 bis, col. 195).

*LA PROPIEDAD EN CRISIS**

Los acontecimientos sociales y políticos nos exigen una acción pronta y lúcida. Para ello es necesario una reflexión sincera que llegue a dar cuenta de la realidad. A veces, las nociones más comunes, las que usamos cotidianamente, pierden su sentido o confunden sus contenidos. La *propiedad* es uno de esos conceptos, derechos, que frecuentemente escapan a una comprensión justa, siendo, sin embargo, uno de los graves problemas de nuestro continente. En este pequeño trabajo pretendemos, simplemente, analizar alguno de los diversos contenidos de la noción de *propiedad*, a fin de permitir una acción autoconsciente de las responsabilidades temporales.

I. LA PROPIEDAD ES UNA NOCIÓN ANÁLOGA[1]

La *propiedad* es un derecho -objetivo o subjetivo, natural, de gentes o positivo- que posee, entonces, un *sujeto* y un *bien* sobre el que dicho derecho se ejerce. Es decir, todo derecho es ejercido por *alguien*, sobre un *medio* (el bien) en vistas de un *fin*. Los fines son

*Trabajo escrito en París, en 1963. Este, como los trabajos anteriores, es más un "documento histórico" de la reflexión de una época que la expresión actual de una "teología de la liberación"; sin embargo, se encuentra ya críticamente iniciado el proceso intelectual que nos permitirá hoy, en 1973, proponer una nueva reflexión cristiana.

diversos, los hay menores y mayores, particulares y comunes, privados y públicos, etc. Las personas que ejercen un derecho pueden ser un individuo privado o una comunidad -como persona moral colectiva-. Como vemos, el problema se diversifica rápidamente y la complejidad aumenta en la medida en que pretendemos abarcar toda la variedad de sus posibilidades. La pluralidad de fines y de sujetos determinará la multiplicidad de tipos de *propiedad*. Sin embargo, ese conjunto no es un caos, sino, bien por el contrario, un *orden* en donde cada parte se subordina armónicamente al bien del todo y se coordina con las otras partes semejantes. En fin, la propiedad es una *noción análoga*, es decir, es un concepto que poseyendo un contenido común -derecho a la adquisición, uso y beneficio de un bien- se ejerce en cada nivel de significación de una manera diversa -la propiedad de un niño es análoga a la de un adulto o a la de una nación, en cada caso el contenido es análogo.

a) Tanto para la conciencia arcaica[2], como para la semítica[3], islámica[4] o cristiana[5] el primer sujeto de la propiedad -el primer analogado- es el Ser o el Absoluto-alguien, lo Divino, el que ejerce el dominio sobre el universo profano. Sin embargo, el judeo-cristianismo ha radicalizado aún esta noción por la doctrina de la creación. El Señor, creador del Universo ejerce una señoría absoluta e inalienable -no así, por ejemplo, la pluralidad de dioses del Olimpo cuyo dominio es semejante al de los hombres-. En el texto de la "tradición sacerdotal" (*Gen*. 1, 1-2, 4), y en general en toda la Sagrada Escritura, se revela ese dominio absoluto del Señor sobre sus creaturas.

b) El mundo, la totalidad, ha sido creado para el hombre, en donde, la teología católica, desde sus orígenes ha percibido claramente la instrumentalidad del cosmos, es decir, el bien común universal no es sino el bien de la humanidad. La demitificación del cosmos se realiza conjuntamente a la extensión del señorío humano sobre todo lo creado. Medítese la interesante *Apología* de Arístides, por ejemplo:

> "Los que piensan que el agua es Dios, yerran, pues también ella fue hecha para utilidad de los hombres (*eìs jrêsin tôn ànthrópon*)..."[6].

aa. La propiedad COMÚN que los hombres tienen sobre todo lo creado es el segundo analogado[7]. San Gregorio nos dice:

> "Esta tierra de donde ellos (los hombres) fueron sacados es común a todos"[8].

Esta propiedad común a toda la humanidad se organiza, de hecho, de diferentes maneras: es la propiedad común de la familia, del clan primitivo, de la tribu y la aldea, de la comuna o las sociedades intermediarias, de las naciones, de las regiones continentales, de todos

los hombres. Es evidente que, a través de la historia, los tipos concretos de propiedad cambian, permaneciendo una u otra manera el principio de la primacía de lo común sobre lo particular o privado.

bb. Existe igualmente una propiedad PRIVADA, correlativa de la "pública" -que no debe confundirse con la "común"-. La propiedad común de una comuna o municipalidad es pública; la propiedad común de una familia puede ser pública -en el caso de las posesiones de una familia real como la incaica, por ejemplo-, o privada -como las posesiones de una familia en el códice civil francés o romano (o de una sociedad anónima en nuestros días).

cc. La propiedad particular o INDIVIDUAL es la propiamente correlativa a la común, y es la que tiene por sujeto una persona individual y cuyo fin es un bien privado -es el más imperfecto de los analogados de la propiedad.

II. *todo lo creado es común a todos los hombres (propiedad común), en virtud del derecho NATURAL; mientras que la propiedad PRIVADA, ciertamente legítima, lo es sólo por el derecho natural SECUNDARIO o "ius gentium"*[9]

San Basilio de Cesaréa nos recuerda que "la comunidad de bienes es una norma de existencia más adecuada que la propiedad privada, y la sola conforme a la naturaleza"[10]. Debemos tener en cuenta, sin embargo, que "naturaleza" no recubre el contenido que hoy damos a esta noción. Sin embargo, es un testimonio muy importante.

A) *La propiedad común es de derecho natural*. Dicho tipo de propiedad es el primer principio y el fundamental de toda propiedad posible.

Nos explica Tomás de Aquino:

> "Algo es de derecho natural de dos maneras: o porque a esto la naturaleza se inclina, como, por ejemplo*: no hacer mal al prójimo*; o cuando la naturaleza no induce a lo contrario (*natura non induxit contrarium*)... Así, la *posesión común* de todas las cosas (*communis omnium possesio*)... es de derecho natural; mientras que la distinción de las posesiones (*distinctio possessionum*)... no son derivadas de la naturaleza, sino de la razón de los hombres, para la utilidad de la vida humana. La ley natural no ha sido cambiada por esto, sino más bien complementada" (*I-II, q. 94, a. 5, ad 3*; Marieti, Roma, 1950, p. 429).

Nos dice Laversin, en su nota a *La Loi* (ed. *La revue de Jeunes*, París, pp. 250-251), "es por el razonamiento de que la humanidad ha llegado a establecer el derecho de propiedad individual en vista

de asegurar una mejor utilización de la riqueza, en un máximum de paz y seguridad" que Tomás de Aquino expone esta doctrina -siguiendo, por otra parte, a San Isidoro, a los Padres y de algún modo, influenciado por los filósofos griegos-. Es decir, para Tomás, la posesión COMÚN de los bienes, de los medios (de consumo o producción), es de derecho natural; porque la ley natural rige el operar humano, primeramente, hacia el bien común, del cual se deriva -como exigencia natural- el poder de la comunidad sobre todo aquello que le permite promover y alcanzar dicho bien común.

En este sentido, aun la propiedad común de una nación no es inalienable, sino que debe subordinarse al bien de toda la humanidad. Todo nacionalismo absolutizante es condenado por esta doctrina, esencialmente internacionalista. La propiedad familiar o nacional es un modo de distinción (*distinctio*), de separación o fraccionamiento de la propiedad común de toda la humanidad, de la cual depende, entonces, por naturaleza.

B) *La propiedad privada es un principio secundario del derecho natural.* La concepción colectivista -que es un modo concreto de organizar *positivamente* la propiedad común- ha sido pensada de antemano, por Tomás de Aquino, a modo de objeción:

> “Todo lo que es contrario a la ley natural es ilícito; y según el derecho natural todas las cosas son comunes, (es decir) a esta comunidad (de bienes) repugna la propiedad de posesiones (*possessionum*). Por lo tanto, es ilícito al hombre apropiarse de algún bien exterior” (*II-II, q. 66, a. 2, obj. 1; Ibíd*., 1948, p. 346).

A lo que responde claramente:

> "A la primera objeción hemos de decir que la comunidad de bienes es de derecho natural, no porque el derecho natural exija que todas las cosas han de ser poseídas en común y nada pueda ser poseído como propio, sino porque, según el derecho natural, no hay distinción de posesiones (*distinctio possessionum*), que es más bien una convención (o pacto) humana (*secundum humanum condictum*), que pertenece al derecho positivo, como hemos dicho más arriba (*q. 57, a. 2, ad 3*). Por la que la propiedad de bienes no se opone al derecho natural, sino que es sobreañadida al derecho natural por la invención de la razón humana" (*Ibíd., ad 1*; p. 347).

Tomás es tributario de su tiempo, y del derecho romano. Para él lo "sobre añadido por la razón" (*supperadditur*) es definido técnicamente como el *ius gentium*[11]. Se llamaba *derecho natural*, a los derechos derivados o estipulados por los principios primeros del orden moral (la ley natural), mientras que se denominaban *derecho de gentes* el orden de derechos universales *derivados* primeramente de la ley natu-

ral, en la condición actual del hombre (*in statu isto*; I, q. 98, a. 1, ad 3; *Ibíd*., 1950, p. 477).

Aplicando el esquema de Jean-Marie Aubert, tenemos como resultado el siguiente cuadro[12]:

EL DOMINIO DIVINO SE PARTICIPA DE DIVERSAS MANERAS:

A) En relación a la LEY NATURAL y a la naturaleza genérica y comunitaria del hombre (*ius naturale* de Ulpiano): la propiedad COMÚN (primer analogado).
B) En relación a una aplicación o derivación universal y como principio SECUNDARIO de la ley natural, a modo de ley positiva universal (*ius gentium* del derecho romano, modificado por la reflexión cristiana): la propiedad PRIVADA (analogado secundario).
C) En relación a la LEY POSITIVA promulgado concretamente por las comunidades (*ius civile* o *positivum*): propiedad POSITIVA (que comentamos rápidamente a continuación).

C.) *La propiedad positiva*. Hemos denominado de este modo la propiedad concretamente organizada por las leyes positivas de una comunidad histórica ("*sicut conclusio ex principiis... ex iusto naturali per modum determinationis*"; *In X Ethic. Arist. ad Nicom. expos*., L. V., lect. 12, Nº 1023; Marietti, Roma, 1949, p. 280). En este sentido, los diversos analogados de la propiedad (común, privada etc.) se estructuran concretamente de muy diversas maneras según las circunstancias económicas, políticas, culturales. "Los pueblos nómades, la actividad artesanal, la industria de la época atómica no pueden contentarse con las mismas reglas jurídicas"[13].

Por ejemplo, hoy se habla de la reforma agraria, de la modificación de la explotación y de la redistribución de la propiedad agraria; es decir, del tipo de sistema a emplear para una mayor eficiencia y justicia. Si los bienes son distribuidos, por ejemplo, a las personas que trabajan la tierra, el principio del derecho natural de la propiedad privada no ha sido tocado, sino simplemente el sistema positivo que concretizaba su ejercicio. Muy por el contrario, es justamente en virtud de la ley y del derecho natural, de sus principios primeros y secundarios, que dicha re-estructuración es necesaria, para pasar de un sistema de "oligo-propiedad" (propiedad de unos pocos) a una "polipropiedad" (propiedad de la mayoría). La oportunidad o inoportunidad de una tal reforma sólo depende del juicio del economista o el político. Mientras que la tarea de la conciencia cristiana es indicar, en nombre de la misma fe, el caso de extrema necesidad, en la que es

evidente la injusticia contra la dignidad humana, tanto en su consistencia o subsistencia propia, como en cuanto al ejercicio de los derechos que le permiten su pleno desarrollo.

D) *In extrema necessitate omnia sunt communia* (En el caso de extrema necesidad todo es común). La vida de cada hombre, la historia de una comunidad no se sitúan siempre dentro de los moldes habituales de la normalidad -cfr. *II-II, q. 66, a. 7, c; Ibíd*., p. 350; Alfonso María de Ligorio, *Theologia Moralis*, III, 5, I, dub. 1; Marietti, Roma, 1847, II, Nº 520 y ss.-. En el caso de extrema necesidad "todas las cosas son comunes"[14]. En virtud del derecho natural se suspende el derecho de gentes (propiedad privada) y su determinación positiva. Basilio decía claramente:

> "Pertenece a los que tienen hambre el pan que guardas, a los desnudos el manto que conservas en los cofres, al descalzo los zapatos que se pudren en la despensa, al pobre el dinero que atesoras. Cometes tanta injusticia como personas haya quienes deberías ayudar"[15].

Este principio se enunciaba igualmente:

> "Iure naturali omnia sunt communia, id est tempore necessitatis indigentibus communicanda" (Huguccio, *Summa, ad pr. Dec; APP*. 2, pp. 290-291).

A partir de esta regla *tradicional* -de derecho divino y natural- debe hacerse la reflexión cristiana de la *revolución*. Ciertamente, el pensamiento y la conciencia cristiana pueden justificar las intervenciones excepcionales, donde la extrema necesidad exige la eficiencia, la rapidez y la profundidad, que sólo un movimiento reformador o revolucionario puede infligir a las estructuras estratificadas pétreamente por la costumbre y el poder de las clases que ejercen el poder político y económico.

III. LA "DOCTRINA SOCIAL" DE LA IGLESIA

La Iglesia, en virtud de las exigencias de la fe, puede y debe expresar su visión propia en todo lo que se refiere al orden social. La Iglesia, en virtud de su estatuto propio -es decir, no siendo del mundo pero estando *en* el mundo, no teniendo por fin propio la promoción de la civilización, pero orientando de hecho la sociedad hacia un orden más justo-, repetimos, la Iglesia, en virtud de su estatuto propio, posee un tipo de humanismo, de doctrina de la historia y de la sociedad humana, claramente definido en las Sagradas Escritu-

ras, en los Concilios y en el Magisterio ordinario y extraordinario del colegio episcopal bajo la autoridad de Pedro[16].

En nuestro tiempo, los documentos pontificios son como un testimonio autorizado de una conciencia colectiva: *Qui Pluribus* (1848), *Quanta cura* (1864): contra el colectivismo; *Quod apostolici muneris* (1878), *Rerum Novarum* (1891), *Quadragesimo Anno* (1931), las múltiples enseñanzas de Pío XII, y por último, la *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963), bien conocidas por todos. Todos los últimos documentos nos orientan sobre la doctrina de la Iglesia en materia de propiedad.

Es bien sabido que el marxismo niega todo derecho a la propiedad privada, por cuanto es la fuente de la alienación del trabajador y la oposición a la plena realización de la *Gattungswesen*[17]. Mientras que el capitalismo liberal -y muchos cristianos (sic) -afirman que el fundamento de todo el orden social consiste justamente en la afirmación y la conservación del sistema *actual* occidental de propiedad privada.

La conciencia cristiana -no decimos la expresión de la doctrina- ha reaccionado lentamente a los cambios socio-económicos producidos en el occidente en el último siglo, excepción hecha de algunos hombres y movimientos. ¡Es imposible que todos los hombres sean profetas! En la diversidad del "Cuerpo" hay muchas funciones[18]. Por otra parte, los profetas tienen que ser pocos, y, de hecho, hay muchos que son falsos.

Ha habido y hay profetas sociales; como ha habido y hay personas y movimientos demasiado temerosos del futuro, por un cierto amor desmedido al pasado o a lo propio. *Tradición* es justamente la totalidad de una doctrina recibida como un don gratuito, que para serle fiel es necesario vivirla en cada tiempo y lugar de la manera más adecuada a la realidad concreta. Vida, adaptación, evolución, son los tres elementos esenciales para que la tradición sea ortodoxa[19]. Entre la tradición auténtica que espera y confía en el futuro, porque conoce y ama al pecador y trabaja efectivamente en el presente, se opone el integrismo y el progresismo. El integrista -denominado a veces cristiano de *derecha*- es el temperamento espiritual y el sistema doctrinal de la conciencia estática, que mira todo como *dado*, como un orden inalterable e inadaptable (íntegro, sin flexibilidad). El progresista es el audaz que dinámicamente, con un optimismo proporcional a la falta de fundamento doctrinario, espera poder ir más lejos que "los otros", no viendo que, quizá, además de ser su instrumento, de hecho destruye lo poco que se ha construido. Como dice un teólogo alemán: "Una profecía sin doctrina degenera en extravagancia; una

doctrina sin profecía se esclerosa en legalismo". La auténtica posición del cristiano no está ni con la derecha ni con el progresismo -en su sentido negativo-, sino en el vértice de la evolución: la vocación cristiana, en su ejercicio propio y supremo es una vocación profética de vida y resurrección.

La Iglesia protege el derecho a la propiedad *privada* (p. ej.: *Mater et Magistra*, en *AAS* 53 (1961), pp. 426-431*; Pacem in terris*, en *AAS* 55 (1963), p. 262) -que los documentos pontificios denominan de derecho natural, y que es, estrictamente, de *derecho de gentes*-. Al mismo tiempo se enseña que dicho derecho tiene una *función social* (p. ej.: "munus sociale", *Pacem in terris, Ibíd*). De hecho, en nuestro tiempo, se produce una paulatina *difusión* de la propiedad entre todas las clases sociales, lo que es justo y conveniente (*Mater et Magistra, Ibíd*., p. 428). La función social de la propiedad privada se explica porque, siendo un principio del derecho de gentes, debe subordinarse al primer principio de la ley natural: "en el plan de Dios Creador, los bienes terrestres han sido destinados en primer término (*in primis*) a la subsistencia honesta *de todos los hombres* (*omnium hominum*)" (*Ibíd*., p. 430) -dicho principio de la ley natural la hemos denominado propiedad común.

Pero además debe comprenderse que, si la Iglesia da importancia a la propiedad privada, es porque se admite que es un medio para la plena perfección de la persona, y como protección de su dignidad (*Pacem in terris, Ibíd*.: "efficaciter ad humanae dignitatem personae tuendam"). En nuestro tiempo, sin embargo -especialmente en los países más desarrollados económicamente del occidente- existe una disminución de la propiedad individual privada[20]. Por el contrario, un nuevo y creciente tipo de propiedad privada se ve en el oriente comunista[21]. Es decir, ambos grupos culturales parecieran tender a un estado de equilibrio donde la mayoría de los hombres se sitúa en regímenes económicos planificados, en los que la propiedad no es ya el medio para ejercer el poder político. De hecho, la gran mayoría de los hombres está bajo un sistema de salario, y su seguridad no estriba en la propiedad, sino en la defensa y gestión cooperativa, y en la "seguridad social" -seguros sociales-. El fundamento del poder estriba en la tecnología, en la ciencia, en el saber, la cultura[22].

Conclusión

En las cuestiones presentes sobre la propiedad debe tenerse en cuenta que la *propiedad común* es de derecho natural (fundamento

de todo otro derecho), que la *propiedad privada* es de derecho natural secundario (de gentes), es decir, con una función social que le es esencial. Mientras que la *propiedad positiva*, u organizada concretamente en un país y en un momento de su historia, es una modalidad perfectamente modificable según las exigencias del bien común. El movimiento de la socialización progresiva de nuestra época (aumento de la propiedad pública positiva) y la difusión de la propiedad privada, son plenamente aprobadas por la Iglesia. La posibilidad de una re-estructuración revolucionaria del sistema de *propiedad privada positiva* se encuentra dentro de los límites de la doctrina tradicional del "caso de extrema necesidad".

NOTAS

1 Véase *Economie et Humanisme*, 121 (1959), *La propiété en questión?*, p. 3.
2 Llamamos "conciencia arcaica" la estructura interpretativa de la realidad objetiva, por la que las cosas se constiutyen como "mundo" (Welt). El hombre primitivo atribuye el mundo a los seres divinos. La doctrina subyacente al acto sacrificial, a toda celebración, a la acción de gracias, a la alianza, es la conciencia de que "este mundo" está regido por la voluntad de los dioses, los que ejercen un "dominio" ilimitado. El hombre primitivo por la doctrina del *do ut des* entra en el ciclo del dominio y del poder sobre el mundo por el don-sacrificio (cfr. Van der Leeuw, *La religion*, Payot, París, 1955, pp. 341 y ss.).
3 Todo el pensamiento súmero y acadio, el egipcio, conciben a lo Divino como teniendo la función de "organizador" y "Señor" del mundo. El pensamiento judío llegará, en un segundo momento, a la noción de creación *ex nihilo* (cfr. p. ej., *II Mac* 7, 28) que significará un avance metafísico y teológico de importancia irreversible (cfr. C. Tresmontant, *Essai sur la pensée Hébraïque*, Cerf. París, 1953).
Para el Antiguo Testamento véase: R. de Vaux*, Les Institutions de l'Ancien Testament*, Cerf. París, 1958, I, pp. 250 y ss); P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, *DDB*, París, 1956, II, pp. 236 y ss.
4 *El Corán* continúa la doctrina semítica de la creación: "Gloria a Dios creador (fâtir)" (Shurata 35, I); "gloria a Alah, Señor del Universo" (Sh. I, 3). El *Señor* para la cultura nómade del patriarcalismo árabe, es el propietario del rebaño, de los hombres y mujeres, de los niños y esclavos, etc. Dios, Alah, tiene un poder omnipotente sobre todo lo creado.
5 "Todo es vuestro, vosotros de Cristo, Cristo de Dios" (I *Co* 3, 22-3). Tanto en los sinópticos, como en Juan o Pablo, la doctrina del absoluto dominio del Señor sobre su Reino, sobre su Iglesia y por ella sobre el mundo ha sido claramente expuesta. La doctrina del *Pleroma* (cfr. *Col*. y *Ef*.) muestra la incorporación del mundo en la Iglesia y en Cristo.

6 *Apol*. V, 1; *BAC*, t. 110, Madrid, 1954, p. 120. Léase toda la sec. V.
7 Es sabido que existe una diferencia entre *dominium*, *possessio* y *proprietas* (cfr. Spicq, *Notes de Lexicographie philosophique médiévale*, en *RSPT* (1929), 269-281). Mientras que *dominium* expresa el sentido amplio y activo de dominación, la *possessio* es un tipo de dominio sobre los bienes exteriores; la propiedad, en cambio -para la terminología medieval-, es la aplicación de dicha *possessio* a un caso concreto. Nosotros denominamos, sin embargo, "propiedad común" a la *possesio communis*, porque el contenido actual de propiedad lo permite y aconseja.
8 *In Luc*, XII, 7. Sobre el pensamiento de los Padres sobre el comunismo, puede ver el art. *Communisme*, en *DTC*, III, col. 579 y ss.; Gérard Walter, *Les origines du Communisme*, Payot, París, 1931, pp. 105-203; Giet, S., un art. en *RSR* (1948), 54-91; L. de Sousberghe, en *NRT* (1950), 580-607. Los Padres de la Iglesia se inclinan a pensar que la posesión común del universo es de derecho natural, mientras que, por el pecado adámico, la propiedad privada es una solución de conveniencia.
9 Sobre la diferencia entre el derecho natural y el de gentes no puede leerse nada mejor que el pequeño libro de Santiago Ramírez, *El derecho de gentes*, Studium, Madrid, 1955.
10 *In Hexam., Hom. VII*; P. G. (1857), t. 29, col. 147 y ss. El pensamiento de los Padres ha sido profundamente influenciado por las estructuras metafísicas helénicas; Santo Tomás aceptará la formulación pero cambiará radicalmente el sentido, alcanzando así, a nuestro criterio un contenido más adecuado al sentido mismo del Humanismo Cristiano.
11 En este sentido puede verse Jean Marie-Aubert, *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas*, Vrin, París, 1955, pp. 115 y ss. La propiedad A*proprietas possessionum*) privada es explícitamente atribuida al derecho de gentes (*II-II, q. 57, a. 3, cuerpo; Ibíd.*, p. 297). Es importante anotar que la noción de *ius gentium* de Santo Tomás le es propia y original: formalmente es un tipo de ley positiva; en relación al derecho natural de Ulpiano es propiamente *ius gentium*, y es una parte del derecho natural en el sentido actual o de Aristóteles. La naturaleza genérica (son los animales) determina la ley natural de Ulpiano, mientras que la naturaleza específica (racional, de aplicación universal) determina el *ius gentium* de Santo Tomás. Esta doctrina, sin embargo, fue rápidamente olvidada. San Isidoro había introducido el derecho de gentes entre el natural y positivo, pero de una manera superficial, "lo lamentable fue que los teólogos posteriores, a partir de Francisco de Vitoria, volvieran a San Isidoro, abandonando a San Alberto y a Santo Tomás" (S. Ramírez, *op. cit*., p. 192). De hecho, solamente un Montesquieu, Grotius o Puffendorf conservaron la distinción clásica de un Lessius, Molina, Vázquez. Mientras que el renacimiento neo-escolástico católico del siglo XIX se inspiró, de hecho, mucho más en un Locke que en un Santo Tomás. Taparelli, Liberatore lucharán contra un Heineccius, o un Grotius, sin saber que combatían la más tradicional de las doctrinas. Cuando la Iglesia misma habla del derecho natural de la propiedad privada, no podemos dejar de ver la influencia de la escuela de moralistas de Roma -que no han incorporado la doctrina del *ius gentium*- (cfr. S. Ramírez, *op. cit*., pp. 189-190, especialmente la nota 575).
12 *op. cit*., p. 122.

13 *Economie et Humanisme, Ibid*., cfr. *II-II, q. 57, a. 2, c; Ibid*., pp. 296-297.

14 Cfr. Gilles Couvreur, *Les pauvres ont-ils des droits?*, Univ. Gregor., Roma. 1961. Esta tesis -historia del derecho al latrocinio en casos de extrema necesidad- nos abre el nuevo horizonte de los fundamentos morales y tradicionales de una teologia de la revolución. Desde los primeros años del siglo XIII las fórmulas del prestigioso Huguccio de Ferrara han conquistado el pensamiento moral jurídico: "Iure naturae omnia sunt communicanda tempore necessitatis", de donde deriva la formulación técnica "omnia sunt communia, id est communicanda tempore necessitatis" (*Gran Glosa*, *ad. Dig.* 14, 2, 2, v. conferret; ed. Torelli, I, 1472). Es así que, "en conformidad con el derecho natural, el derecho positivo debe organizar el régimen de bienes, y las exigencias de la comunicación de bienes no deben ser dejadas a la sola iniciativa de una obligación moral de misericordia, sino que, en ciertos casos, deben ser definidas como imperativos de justicia" (Couvreur. *op. cit.*, p. 26). León XIII se expresa claramente cuando habla de la justicia "in rebus extremis" (*Rerum novarum*, ed. Croix du Nord, 1954, 16). "Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarurn -nos dice Santo Tomás, y que nosotros hemos denominado propiedad común-. Et quantum ad hoc non debet horno habere res exteriores ut propias, sed ut communes: ut scilicet *de facili aliquis ea communicet in necessitates aliorum" (II-II, q. 66, a. 3, c*; *Ibid*., p. 347). El Santo cita *I Timot* 6, 17-18, y no estaría de más leer la epístola de Santiago (sic).

15 *Hom. III (Rufini)*, t. 31, col. 1752. Nos dice igualmente: "Terra communiter omnibus hominibus data est: proprium nemo dicat..." (*Ibíd*.).

16 Véase el pequeño libro de Tresmontant, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Seuil, París, 1962.

17 Marx había observado un hecho real: "la burguesía ha suprimido progresivamente el parcelamiento de los bienes de producción, de la propiedad y de la población... Ha concentrado la propiedad en un pequeño número de manos. La industria moderna ha hecho del pequeño taller artesanal patriarcal la gran fábrica del capitalismo industriar" (*Manifiesto del Partido Comunista*, ed. Sociales, Paris, 1961, pp. 18-21). Marx propone pasar de una propiedad positiva privada (oligopropiedad) a la propiedad positiva pública (propiedad del Estado o de la comunidad como tal). La posesión o propiedad común de Santo Tomás no es de ninguna manera la propiedad estatal o pública de Marx. El comunismo -o mejor, el joven Marx- a partir de sus fundamentos metafísicos (bien que muchos nieguen que existan realmente) admite y propone la unidad del Hombre y la Naturaleza, de cada hombre en el género humano o la totalidad humanizada. Desde este punto de vista la propiedad privada es innecesaria para proteger la dignidad de la persona, y significaría una estructura que el Estado y el sistema burgués-capitalista ha edificado para defender sus intereses. Repetimos, para criticar la doctrina de la propiedad marxista, es necesario criticar antes la teoría subyacente de la *Gattungswesen.*

18 Cfr. Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Cerf, París, 1950, pp. 604 y ss.: *Prophétes et réformateurs*. "Existe en el catolicismo -nos dice el autor- la tendencia a aumentar todo lo que es determinación a juzgar y condenar toda apertura, búsqueda o enjuiciamiento de las ideas recibidas; y, por otra parte,

una inclinación a medir la ortodoxia de una persona, por la violencia con la que ataca a otros de heterodoxia" (p. 621). Ciertamente el Concilio Vaticano II ha hecho mucho para que podamos dejar de lado, en un futuro próximo, esta opinión de Congar.

19 O. Cullmann, *The Tradition*, Londres, 1956; Jean Frisque critica la posición en su *Oscar Cullmann*, Casterman, Tournai, 1960, pp. 225 y ss. Congar acaba de publicar su *La tradition et les traditions*, Fayard, Paris, 1962-1963-1964.

20 En el número de *Economie et Humanisme*, citado arriba, hay colaboraciones sobre "el retroceso de la propiedad individual y el progreso de las empresas colectivas" (p. 3-35), "la seguridad por la propiedad a la seguridad por la ley" (pp. 59-92). El articulo de Viau (*De una sociedad de propietarios a una sociedad de trabajadores)* expresa que en Gran Bretaña existe más del 90 % de la población activa bajo un régimen de salarios. Hoy, en Europa, un obrero prefiere alquilar su casa, pagar en créditos su televisión y su auto, y, en cambio, organizar adecuadamente el sistema de seguridad social. En la macroeconomía del desarrollo, el valor o el poder de una comunidad nacional o de una empresa, no se mide por el capital estático, sino por índice de aumento, desarrollo y movilidad de la productividad.

21 Cfr. Jean Chombart de Lauwe, *Les paysans soviétiques*, Seuil, Paris, 1961. El autor nos dice que un "kolkhorcien" (obrero rural ruso) recibe un salario de 400 rublos por año, mientras que un profesor universitario de gran importancia llega a los 10.000 rublos anuales (p. 28). Ambos salarios son de propiedad privada (sic). Pero es en la política agraria donde el gobierno ruso ha dado las mayores “libertades” a la dicha propiedad privada. En la Constitución define: "cada hogar kolkhorcien, además del beneficio fundamental que recibe de la economía kolkhorcien colectiva, tiene, conforme al estatuto del kolkhorz, el usufructo personal de un terreno, y sobre este terreno, puede poseer como propio una economía auxiliar, animales de producción, aves, material agrícola (sic) y una casa" (p. 138). En Yugoslavia -que la hemos visitado personalmente-, la empresa libre gana terreno dentro de un sistema de tipo semicapitalista, aunque sin propiedad estrictamente privada. En Israel -donde hemos habitado dos años-, en el que los kibutz significan el tipo más perfecto, hasta el presente, de comunidad socialista -mucho más que los kolkhorz-, la propiedad privada gana terreno poco a poco, aunque criticada por los idealistas del sionismo o los "*arrishoním*". Todo esto se agrava aun en el presente, si se piensa que una profunda grieta se comienza a producir en el bloque comunista, no solo al nivel de la práctica (como en el caso de Albania o Yugoslavia), sino en el plano propiamente ideológico. Por una parte, la Unión Soviética frente a la China -ortodoxa-, ya una Europa "revisionista" de tipo italiano contra el grupo "ortodoxo". Puede leerse en *Le Monde* (30/l2 /1961, p. 4, col. 1-3) el debate sobre la desestalinización, y el diálogo sobre *La libertad* en Polonia.

La propiedad privada de los medios de producción, ciertamente en condiciones restringidas, es aceptada hoy en Europa por casi todos los partidos socialistas (especialmente el alemán y el ingles).

22 Sobre la socialización puede verse *Mater et Magistra*, ed. Action Pop., Nº 59-67 (en *AAS*, *Ibíd*., p. 429).

SEGUNDA PARTE, II

REFLEXIONES TEOLÓGICAS LATINOAMERICANAS

Nuevo momento (1971-)
Hacia una teología de la liberación

*HISTORIA DE LA FE CRISTIANA Y CAMBIO SOCIAL EN AMÉRICA LATINA**

> "Triste suena mi guitarra
> y el asunto lo requiere;
> ninguno alegrías espere
> sino sentidos lamentos,
> de aquel que en duros tormentos
> nace, crece, vive y muere".
>
> (JOSÉ HERNÁNDEZ, *Martín Fierro*, II, 163-168).

Estos versos poéticos de un gaucho, no del Río Grande ni del Orinoco sino de la Pampa, nos deben abrir a un temple de esperanza pero no de optimismo. La situación de dependencia es triste y no puede enfrentársela con ingenua alegría ni con entusiasmo juvenil. Es necesario un *êthos* de la liberación del que sabe que "sube hacia Jerusalén"[1].

La primera parte de nuestra comunicación será un comentario a un texto del primer gran profeta americano. Bartolomé de las Casas (1474-1566) no fue un historiador (de allí la falsa crítica en la que caen algunos)[2] ni simplemente un humanista que descubrió en el indio la persona humana[3]; Bartolomé fue un auténtico profeta y por ello su estilo es profético apocalíptico, lo que explica las exageraciones, lo hiperbólico de su mensaje, pero lo adecuado de su revelación. Las Casas fue un teólogo explícito de la liberación ya que supo descubrir en pleno siglo XVI el pecado que tiñe ya cinco siglos de historia universal: el pecado de la dominación imperial europea sobre sus colonias del Tercer Mundo (América latina, mundo árabe, África negra, India, sudeste asiático, China). El pecado originario de la modernidad fue el haber ignorado en el indio, en el africano, en el asiático "el Otro" sagrado, y el haberlo cosificado como un instrumento dentro del mundo de la dominación nordatlántica. Este pecado no ha sido des-

*Comunicación presentada en la *Semana misionológica de Berriz*, el 9 de julio de 1972, en el Escorial (España).

cubierto por los teólogos europeos, ni hasta hoy, ni por los mejores, y por ello toda su teología se transforma en una totalización ideológica, ya que no advierten el condicionamiento político que se ejerce sobre ellos mismos.

Bartolomé nos dice: "Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos, en extirpar y raer de la haz de la tierra aquellas miserandas naciones"[4]. Nuestro profeta escribe esto en 1552, en España; por ello el "allá" donde han pasado son las Indias occidentales, y los "que se llaman cristianos" son los conquistadores. Y bien, las dos "maneras" o modos de comportarse (el *êthos* de la dominación europea moderna) con respecto al indio fueron: "La una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como son los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y mujeres) *oprimiéndoles* con la más dura, horrible y áspera *servidumbre* en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas"[5]. Puede observarse que Bartolomé nos describe, explícitamente, la dialéctica de la dominación. En un primer momento, hay un enfrentamiento a muerte ("en las guerras a vida") en la que muchos mueren: esta guerra es ya injusta y se trata de un crimen histórico-universal que españoles, franceses, alemanes, hombres del País Bajo e Inglaterra (por no hablar de Estados Unidos y Rusia) hace tiempo que han perdonado (porque no lo han sufrido). Los que permanecen con vida, en un segundo momento, se les "oprime" con la más horrible "servidumbre". No hay entonces que esperar a Hegel para enunciar la dialéctica del señor y el siervo, de la doble alienación, sea total en el esclavo o parcial en el trabajador[6]. Pero además Bartolomé enuncia también la alienación de la mujer, de la india, que es la madre alienada de América latina, amancebada con el prepotente padre hispánico que mata al varón indio y tiene hijos (el mestizo: el hombre latinoamericano) con la sierva.

Podemos ahora preguntarnos: ¿Cuál es el proyecto histórico, existencial, que movió a los europeos desde el siglo XV para oprimir de esta manera a otros hombres reduciéndolos a ser una "cosa", una "mano de obra", un "instrumento" a su servicio? Bartolomé nos responde en las categorías de la Segunda Escolástica: "La causa [final] porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción a sus personas"[7]. El oro y la plata, la

riqueza es, exactamente, el proyecto existencial último del hombre moderno europeo, del hombre burgués, el burgalés medieval que como no era noble (no podía tender a "estar-en-el-honor") ni Iglesia (no podía tender a "estar en-la-santidad") tuvo que contentarse con un despreciado "estar-en-la-riqueza". Ese hombre se abre camino hacia el Oriente por las Cruzadas, pero allí fracasa; se abre camino hacia el Occidente por la conquista de América y allí se impone. Ese oro y esa plata es un nuevo "dios". Domingo de Santo Tomás, que será obispo de La Plata, escribe en una carta del 1º de julio de 1550: "Avra quatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la qual entra cada año grand cantidad de gente, que la cobdicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí"[8]. Este texto teológico tiene suma actualidad ya que plantea en sus términos adecuados la cuestión de la "muerte de Dios" y del "ateísmo". ¿Qué Dios ha muerto? ¿Qué Dios es negado? ¿Cómo es que Dios se ausenta de Europa? ¿Cómo es que se lo niega? Sobre el teocidio y el modo de la ausencia en Europa de Dios, otro obispo, Juan de Medina y Rincón, escribe el 13 de octubre de 1583, desde la lejana Mechoacán: "Mucha de la plata que aca se saca y va a esos Reynos, se beneficia con la sangre de yndios y va envuelta en sus cueros"[9]. ¡Tiempo de profetas aquellos! ¡Lenguaje hispanoamericano a lo Isaías, Jeremías u Oseas! ¿Cómo habrían de reconocer en estos cristianos del siglo XVI hispánico a profetas hombres europeos que habían edificado su mundo sobre el cadáver del Otro, del indio, del africano, del asiático?

Y continúa Bartolomé: "(La causa ha sido) por la insaciable codicia y ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felicies y tan ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas, a las cuales no han tenido más respecto ni de ellas han hecho más cuento ni estima, no digo que de bestias, pero como y menos que estiércol de las plazas"[10]. Algo antes había escrito: "(Debo) suplicar a Su Majestad, con instancia importuna, que no conceda ni permita la que los tiranos inventaron, prosiguieron y han cometido, y que llaman *conquista*"[11].

Nuestra exposición se dividirá en seis parágrafos, En primer lugar es necesario aclarar a cuál "mundo" pasaron los que "allá" han pasado (§ 1); en segundo lugar pensaremos lo de "los que se llaman cristianos" (§ 2); desde donde podremos interpretar el sentido de la época de la conquista (§ 3); de la Cristiandad de las Indias occidentales (§ 4); de la crisis de la Cristiandad (§ 5), y la situación presente (§ 6). Se trata de una maduración de la fe cristiana en

relación al cambio social que se va produciendo en la historia latinoamericana, de la cultura en general y de la Iglesia en particular.

I. EL "MUNDO" DE “ALLÁ”: AMERINDIA

Adonde los españoles pasaron, los europeos, es al "mundo" del indio. El "mundo" de los indios en una Totalidad de sentido, un horizonte de comprensión[12]. No se trata ahora de describir ni el origen del hombre americano que en el paleolítico, procedente del Asia, se introdujo por sucesivas oleadas en América, o que en el neolítico partió de las culturas polinésicas para regar con sus influencias todas las costas occidentales de América, se trata sólo de tener bien presente que ese "mundo" indio tenía su sentido, que eran hombres en su sentido pleno, que merecieron un respeto sagrado por encontrarse en la exterioridad de Europa.

El "mundo" indio tenía *su* sentido, tenía su origen: "Antes de la formación... solamente estaba el Señor y el Hacedor, Gucumatz, Madre y Padre de todo lo que hay en el agua, llamado también Corazón del Cielo porque está en él y en él reside" -nos dicen los Quiché, mayas de Guatemala[13]. Pero no sólo proponen un origen mítico-cósmico, sino que recuerdan aun sus orígenes mítico-históricos: "Nuestro Padre el Sol, viendo los hombres tales como te he dicho, se apiadó y hubo lástima dellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los adoctrinasen en el conocimiento de Nuestro Padre el Sol... los puso en la laguna Titicaca -recordaban los Incas del Perú-, que está a ochenta leguas de aquí... Nuestro Padre el Sol les dijo: Cuando hayáis reducido esas gentes a nuestro servicio, los mantendréis en razón y justicia, con piedad, clemencia y mansedumbre, haciendo en todo oficio de padre piadoso para con sus hijos tiernos y amados..." -escribía el Inca Garcilaso de la Vega[14]. No todo en el "mundo" indio era paz y clemencia, había también violencia e injusticia, pero tenía un *sentido* humano, teológico, profundo. Es por ello que el gran Imperio azteca tuvo su *tlamatini* (así se llamaban los "sabios" entre los nahuatls), su teólogo, Tlacaélel, nacido en el "año 10-Conejo" (para nosotros en 1398)[15], que formuló una visión cósmico-guerrera del panteón azteca. La sangre es el agua preciosa (*chalchíhuatl*) que da la vida a los dioses y los hombres. La quinta edad del mundo -enseñaba Tlacaélel siguiendo y modificando antiguas tradiciones- había comenzado cuando el pequeño dios Huitzilopochtli se inmoló y se transformó en el Sol:

> "Este es el oficio de Huitzilopochtli,
> nuestro dios.
> A esto fue venido:
> para recoger
> y traer así a su servicio
> a todas las naciones,
> con la fortaleza de su pecho y de su cabeza..."[16]

Por ello es necesario celebrar las "guerras floridas", luchas periódicas por la que los aztecas tomaban prisioneros para inmolarlos en contado número al dios Sol. La sangre de las víctimas alimentaban al dios Sol y de esta manera subsistía el Universo y no concluía la quinta edad del mundo. Los aztecas eran entonces los mediadores de los dioses y el Imperio tenía una función salvífico universal.

En vista al tema de esta comunicación deseo que se tenga en cuenta que los gestos, los símbolos, las palabras, todo lo que habitaba el "mundo" del indio tenía un *sentido* humano, real, profundo[17]. Este "mundo" no será tenido en cuenta, ni respetado, sino por excepción (como en el caso de un Bartolomé, de un Sahagún o un José de Acosta, y muchos otros, pero, al fin, minorías que sin embargo hablan de la grandeza de aquella España de conquistadores, es verdad, pero también de santos). Es por ello que un Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) llega a decir que "questa gentes destas Indias aunque racionales y de la misma estirpe de aquella sancta arca é compañía de Noé, estaban fechas irracionales y bestiales con sus idolatrías y sacrificios y ceremonias infernales"[18]. El "mundo" del Otro, del pobre, del indio, es un sin-sentido (irracional y bestial animal) simplemente porque tiene *otro* sentido que el europeo. El español, el europeo, se escandaliza porque los aztecas inmolaban contados indios al dios Sol. ¡Hechicería, magia, superstición, sacrilegio gritaban los recién llegados! Y... sin embargo, los indios que morían en la encomienda, en la mita, los que entraban por la boca de las minas como si fuera la boca de Moloch, los que nunca salían de la "Casa de la moneda" de Potosí para no revelar los secretos, esos millones de indios inmolados al "dios oro" (que después serán francos, libras, dólares o rublos) del hombre moderno europeo (¡la idolatría del dinero!) morirán sin escándalo para nadie; los cristianos y sus teólogos europeos reunidos triunfalmente en Trento o en torno a la Reforma, no verán ningún pecado en el hecho *natural*, económico y político, de la inmolación de una raza al proyecto de "estar-en-la-riqueza". Ese nuevo ídolo, el "becerro de oro", tendrá no sólo víctimas de indios sino igualmente de africanos vendidos como esclavos y los asiáticos de las guerras del opio. Se inmola el Tercer Mundo al "dios oro" y

nadie se perturba, ni los teólogos reformistas, ni los de la Segunda y Tercera Escolástica. Los indios que murieron en el altar del dios Sol, al menos, eran auténticas víctimas cuyo sentido teológico era vivido por la misma víctima y por los sacerdotes. Los indios que murieron en el altar del dios Oro, en el altar europeo del capitalismo en ciernes, experimentaban su muerte como inhumana alienación y los victimarios se ocultaban su pecado en la "naturalidad" de una estructura opresiva del hombre que una vez totalizada difícil será descubrir en ella, en algún detalle de la idolátrica Totalidad, algún pecado. La Totalidad como totalidad imperial incluye en su fundamento el teocidio, el sacrilegio más horrendo: la muerte del indio, del africano, del asiático; la muerte de Abel que le permite a Adán "ser dios" y quedar solo como un *ego* divinizado (el dios de Hegel). Ese oro y esa plata americana, causa de la devaluación de los capitales árabes y primera acumulación del moderno capitalismo europeo, como lo ha mostrado Sombart[19], todas las acumulaciones posteriores que sobre el oro y la plata hispánica supo reproducir la Europa francesa, de los Países Bajos e Inglaterra, tiene entre sus componentes "sangre de yndios" -como decía el obispo de Mechoacán-, y los billetes de los países dominadores tienen en su materia prima "cueros" de negros arrancados a latigazos y vendidos como esclavos por los piratas ingleses (fundamento de *The wealth of nations*, como diría Adam Smith) o portugueses. Nuestros indios y los esclavos africanos dieron el crédito inicial al capital imperial que ahora nos explota.

Esta cuestión no es mera formulación económica; es, explícitamente, una cuestión teológica. Primeramente se reduce al Otro, al pobre, al indio, a ser meros bárbaros, el "no-ser". El antiguo ontólogo griego, hermano de los conquistadores griegos que expulsaron a los primitivos habitantes "bárbaros" en el sur de Italia para instalar el *lógos* o la razón de la cultura griega en la llamada "Magna Grecia", dijo: "El ser es, el no-ser no es"[20], es decir, "lo mismo es pensar que ser"[21]. El acto del pensar (*noeîn*) es el griego, con evidencia: más allá de la civilización griega está el no-ser, el bárbaro, el sin-sentido. El "no-ser" incluye de hecho a todos los hombres que se sitúan *fuera* del mundo del dominador, del aristócrata ("lo mismo"). Lo que yo no comprendo, no pienso (*noeîn*) no-es. La ontología y la teología que en ella se funda como pensar dominador, reduce a la nada al pobre, al Otro, al que está *más allá* del horizonte del mundo del dominador. No-es el bárbaro para Parménides ni el indio para Fernández de Oviedo. A lo que Bartolomé les responde -a la Grecia aristocrática y a la Europa moderna, conquistadora y egocéntrica-: "Cosa es maravillosa de ver el tu pimiento que tuvo en su entendimiento aqueste

Oviedo, que así pintase a todas estas gentes con tan perversas cualidades y con tanta seguridad"[22]. Oviedo juzgó al indio desde su mundo europeo. Bartolomé exigía, con razón, que fuera juzgado desde el mismo mundo del indio. Fueron los Oviedos, los Sir Francis Drake, los que triunfaron aniquilando el mundo del indio. El "discurso" se enuncia así: lo que yo no comprendo es sin-sentido; el sin-sentido es no-ser; cuando alguien dice lo que no-es es lo falso; decir lo falso como falso es mentira; antes que sigan los Otros mintiendo es bueno civilizarlos; como se niegan a recibir el don benéfico de la civilización es necesario hacerles la guerra; como todavía se defienden muchos mueren y otros quedan reducidos a la servidumbre. Es así como conquistadores y piratas pasan a ser los héroes de la Europa triunfante, recibiendo las glorias del Todo, habiendo asesinado al Otro, al indio, al pobre, a la epifanía de Dios. Los filósofos y los teólogos europeos, sin embargo, eran los que habían posibilitado teóricamente tales "hazañas" porque habían investido previamente al indio del carácter de infiel, bárbaro, pagano, no-ser, nada, el fin "lo ha humanizar por la conquista".

Ese es el "mundo" de "allá" donde han pasado los europeos.

II. LOS QUE SE "LLAMAN CRISTIANOS"

Al indicar Bartolomé que se "llaman cristianos", les saca irónicamente el carácter de tales. Quiere entonces negar que lo sean. Esto nos lleva a preguntarnos cuándo alguien es cristiano; cuándo alguien puede llevar el nombre de "cristiano" desde que así se los denominó en Antioquía, por ser seguidores del *Crístos*, el *meshiaj*, el Ungido por el Espíritu. Entre otras notas, pero ciertamente una fundamental, puede decirse que alguien es cristiano porque tiene *fe*, *fe cristiana*. Por ello Bartolomé puede decir que se "llaman cristianos" pero no lo son, porque la fe ha sido negada en la *prâxis* de los que así se llaman. La *prâxis* dominadora, la *prâxis* de conquista niega la fe. Para poder comprender cómo es que la fe es negada en la *prâxis* conquistadora tenemos previamente que preguntarnos: ¿qué es la fe?

Para responder a la pregunta podríamos referirnos a los más clásicos pensadores cristianos[23], pero deseo pedagógicamente, y por la gran actualidad que tiene en América latina, partir del que significa la mejor totalización moderna del pensar europeo: Hegel. Este filósofo, en su juventud en Jena, escribió su famosa obrita: *Fe y razón*[24], por la que todo el ámbito de la fe de Kant queda incluida en la razón hegeliana: la cuestión de la fe "ha sido transferida al interior

de la filosofía"[25]. Lo creído pasa a ser sabido, pensado: el pensar es el ser en la Totalidad del comprender mi mundo como saber absoluto. "El Otro" queda reducido a ser "lo otro" interno y pierde su carácter de Exterioridad; una tal Exterioridad es irracional: no-es. Significa lo que Schelling denominará después "la metafísica de la Identidad" -haciendo una crítica de su posición de juventud que fue, por otra parte, la única posición que tuvo el Hegel desde 1802, en esto y fundamentalmente, discípulo del joven Schelling-. Pero esa Totalidad pensada "sólo se ocupa de la posibilidad (*Möglichkeit*) (lo que algo es: *das Was*)... pero independiente de toda existencia (*Existenz*)"[26], y por ello es solo un pensar negativo porque "el acto en sí es sólo en el concepto"[27]. La superación de Hegel en América latina es de extrema importancia, porque significa además la comprensión de los supuestos del pensar de Marx a fin de efectuar, por nuestra parte, una positiva superación del mismo marxismo, cada vez más urgente en nuestro continente.

Es sabido que asistieron a las clases de Schelling en Berlín los jóvenes Feuerbach y Kierkegaard. En primer lugar Feuerbach indica que más allá del pensar se da un ámbito de exterioridad al que se accede por el amor (*Liebe*), pero aún más precisamente por la sensibilidad. Como Hegel ha divinizado la razón es necesario primeramente destronar a dicho dios para poder descubrir en el ámbito de lo sensible lo supremamente real: el Tú, otro hombre[28]. Es por ello que, y en correcta aún tradición judeocristiana, "la tarea del tiempo nuevo fue la... resolución de la teología en la antropología"[29]. Se trata de un ateismo entonces; pero el ateismo del dios de la Totalidad hegeliana es la condición de posibilidad de la revelación del Dios creador. Es aquí donde Feuerbach recupera la profética predicación de Bartolomé de las Casas. Al inmolarse al indio, al dios oro se totaliza, se divina el Hombre europeo. Es necesario ser ateo de tal ídolo para que el pobre, la antropología del Tú, el sensible que tiene hambre, pueda nuevamente revelarse más allá de la Identidad del pensar y el ser dominador europeo moderno. Dejar la teología hegeliana es aparecer como ateos del dios del Potosí, la "gran boca del ynfierno por la qual entra cada año grand cantidad de gente que la cobdicia de los españoles *sacrifica a su dios*" -nos decía el obispo de La Plata. El ateísmo no escandaliza a los cristianos. Murieron los mártires en los circos del Imperio romano por ser ateos y ciertamente lo eran. La cuestión es otra: ¿Ateos de qué Dios? ¿Del dios que los europeos se han fabricado a su imagen y semejanza, que tiene ojos y no ve, boca y no habla y oídos y no oye? Ser ateo de un tal dios es la condición para creer en el Dios de Israel cuya pauta definitiva es

antropológica: "Tuve hambre y me alimentaron... Cuando lo hicieron con alguno de estos mis hermanos más pequeños, lo hicieron conmigo" (*Mateo* 25, 35-40). Se trata, efectivamente, no de una antropología cualquiera (como la cartesiana o europea moderna), sino de una antropología meta-física de la liberación, donde el Otro, el pobre, en nuestro caso el indio, está siempre más allá de la Identidad, de la Totalidad, de mi mundo. Por ello tuvo razón Feuerbach cuando dijo que "la verdadera dialéctica no es el monólogo (él pensaba hegeliano y yo europeo) del pensador consigo mismo, sino el diálogo entre yo y Tú"[30]. Pero se equivoca cuando dice que "la verdad es sólo la Totalidad de la vida y esencia humana"[31], porque en el fondo se cierra nuevamente sobre Europa como Totalidad irrebasable. Feuerbach no podía creer en el indio como un Tú más allá de la "esencia humana" europea.

Marx por su parte continúa el mismo discurso. No es suficiente, nos dice, la intuición sensible, criterio visivo y pasivo ante lo real. Lo real no es sólo "lo sensible" (un pedazo de pan) sino "lo producido" (el pedazo de pan no sólo visto, sino producido, a la mano, pronto a ser digerido). Por ello, "el error principal de todos los materialismos hasta ahora (incluyendo al feuerbachiano) consiste en que el objeto, la realidad, el ser objeto de la sensibilidad, ha sido captado sólo bajo la forma de un objeto o de una intuición; pero no como acción humana sensible, como *prâxis*"[32]. Pareciéramos escuchar casi aquello tan católico de: no es suficiente la fe, son necesarias las obras. El fundamento del pan (como pro-ducto cultural) es el trabajo del hombre, y aunque no sea en verdad el último fundamento es correcto en cuanto antropología cultural, que es en el nivel que se movió siempre Marx. Y en este sentido el ateísmo del dios de Hegel y el rechazo de la idolatría del dinero es una auténtica propedéutica a la teología cristiana contemporánea. Marx se equivoca cuando totaliza la cultura universal, sin dejar exterioridad operativa más allá de la identidad de la naturaleza-humanidad. En esto es demasiado europeo y es en esto que debemos superarlo en América latina.

Kierkegaard da un paso más, aunque se salta el momento antropológico (con lo cual su paso queda en el vacío, en un peligroso vacío por donde caminará la casi toda totalidad de la teología europea posterior, solidificando de hecho el *statu quo* al no saber ver la relación entre la escatología final del Reino y el proyecto histórico concreto de liberación, que no es el proyecto vigente del mundo burgués actual). Él también critica la "identidad del ser y del pensar"[33], y más allá del estadio estético hegeliano o ético marxista,

Kierkegaard encuentra un ámbito de Alteridad: "El objeto de la fe es la realidad del otro. El objeto de la fe no es una doctrina... El objeto de la fe no es el de un profesor que tiene una doctrina... El objeto de la fe es la realidad del que enseña que él existe realmente... El objeto de la fe es entonces la realidad de Dios en el sentido de existencia"[34]. El viejo Schelling, sin embargo, ha ido más lejos que sus propios discípulos, cuando dice que "la fe no debe ser pensada como un saber infundado (*unbergründetes Wissen*) sino que habría más bien que decir que ella es lo mejor fundado de todo porque sólo ella tiene algo tan positivo en absoluto que toda superación (*Uebergang*) hacia otro término es imposible"[35]. Es decir, la fe llega a donde el saber, el pensar, la comprensión, la representación o el conocer no pueden llegar: la fe llega al más allá de la Totalidad, *se abre* a otro mundo como del Otro. La fe es la posición de la inteligencia primera que respeta, acepta, asiente que hay otros mundos, otros sentidos, otros hombres, otras libertades más allá de la propia Totalidad. La fe es posible si se es ateo de sí mismo. Pero el conquistador europeo no pudo tener fe porque no respetó el mundo del Otro, del indio, del africano, del asiático. Ahora podemos pensar la cuestión.

Fe, en su sentido primigenio, meta-físico, teológico[36], es la *posición* de la inteligencia en una *Totalidad dada*, por ejemplo la hispánica en 1492 (fecha de la toma del último Reino árabe en Europa: Granada, la última cruzada medieval; fecha en la que Colón descubre unas islas insignificantes en el Mar Océano, presumiblemente cercanas al Asia), y desde esa Totalidad de sentido un exponerse, un abrirse, un enfrentar al Otro en una "cara-a-cara"[37]. Cuando Colón llegó a América, cuando Cortés desembarcó en México, cuando Pizarro caminó hacia Cuzco, se estableció la posición del cara-a-cara: europeo ante el indio. Creer hubiera sido amar al indio como Otro (*agápe* en griego cristiano); amor-de-justicia en el sentido que se lo ama por lo que él es, desde su mundo. Creer hubiera sido esperar su liberación, desear un futuro de plena realización del indio. Creer hubiera sido oír su palabra-otra, su pro-vocación a la justicia, su interpelación en la defensa de sus derechos. Creer hubiera sido saber la imposibilidad de una comprensión adecuada de "su" *palabra reveladora,* ya que el fundamento de dicha palabra (su mundo en un primer momento incomprensible para el español en cuanto mundo ajeno) era desconocido. Creer hubiera sido, a partir de una comprensión inadecuada de su palabra pero tenida y aceptada como verdadera, hubiera sido confiar en su revelación. Con-fiar (*cum-fidem*) en el indio porque es otro hombre, porque es pobre, porque

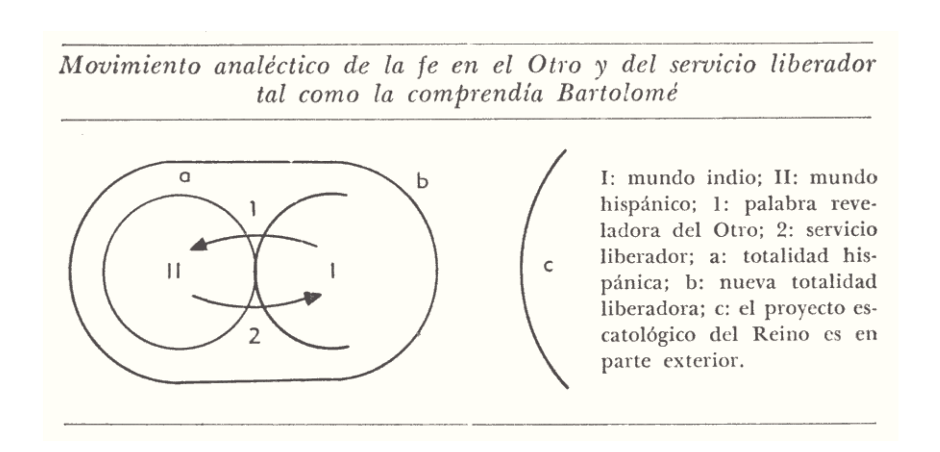
es la epifanía histórica de Dios que ahora y aquí me llama a "servir" a este hombre en aquello que él me exige como justicia. La fe es la aceptación, el asentimiento de la palabra del Otro[38], del pobre, para los españoles del indio, y un caminar *sobre* dicha palabra en un compromiso práctico que me permite acceder a su mundo desde donde fue dicha su palabra reveladora. Ese compromiso *sobre* su palabra no es sólo *prâxis* (noción griega equívoca) sino que es *habodáh* (en hebreo significa: trabajo, servicio, y es la acción profética del "Siervo de Yahveh" ya que tiene la misma raíz: *hebed*). Es por ese "trabajo liberador" más allá del horizonte de la Totalidad que la palabra (*dabar* en hebreo que dice relación con el *ruaj*: la palabra y el Espíritu) se hace carne en la Totalidad (*basar* en hebreo es exactamente la categoría teológica de "Totalidad"). Es entonces una dialéctica de palabra-oído, pero palabra de Dios que se revela concreta e históricamente por la epifanía antropológica del pobre y "el que tenga oídos para oír que oiga". Jesús no dijo, porque no era ni griego ni moderno europeo: "El que tenga ojos para ver que vea", o: "El que tenga inteligencia para saber que comprenda". La fe es la racionalidad primera porque cree en alguien y no sólo conoce algo dicho. Conoce todo lo que está en la Totalidad, pero cree la que está más allá de la Totalidad, del sistema, de la propia cultura o mundo, de las creaturas: creo en el Otro, en el pobre, lo más allá del propio sentido, la que todavía no tiene sentido. Desde esa *nada* de sentido irrumpe la palabra creadora por el pobre.

El profeta es el que sabe acoger la palabra creadora que desde la nada (*ex nihilo*) pone en cuestión la Totalidad, la detotaliza, y que jugándose por la praxis liberadora por el Otro (*habodáh*) se sitúa en su vida en la exterioridad del sistema. Desde fuera es ahora el profeta, que ha podido en la vida y por su inteligencia interpretar la palabra del pobre (que antes debió creer y que ahora sabe), el que la lanza críticamente contra la Totalidad (*pro-femí* en griego significa: hablar delante, contra). Como la Virgen de Nazaret, el profeta ha dejado que la palabra se haga carne, que la pro-vocación del pobre encuentre en la Totalidad con-fianza. Ahora es la palabra profética la que debe recrear al Todo, aunque en su gesta liberadora le vaya su vida. La "lógica de la Totalidad" no puede sino matar al profeta que le testimonia al pobre, su exterioridad, y le anuncia su muerte como Totalidad, ya que es necesario que muera la Patria vieja para que por la liberación que forje una Nueva patria en la que el pobre habite como en casa propia.

El que cree puede comprometerse en la liberación del pobre[39], pero no a partir de su propio modelo liberador, sino del modelo

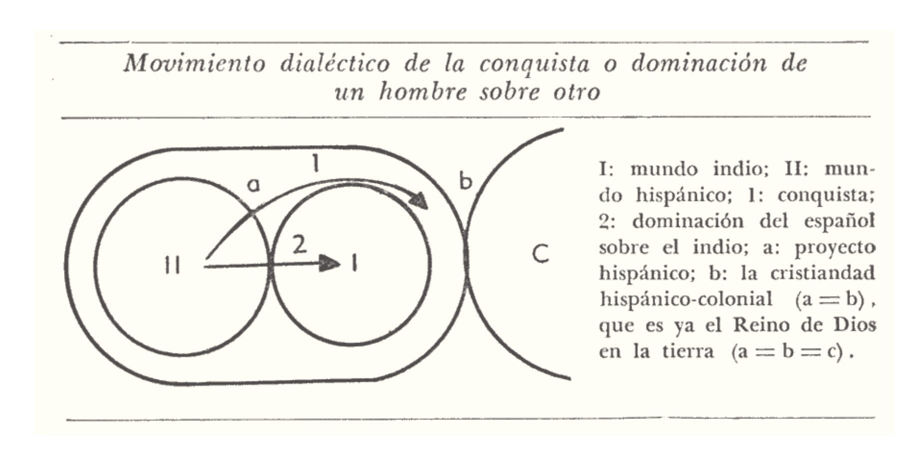
que la revelación del Otro vaya día a día indicando en el claro oscuro de la historia. Es *desde el Otro*, alterativamente que se mueve la fe. La conquista en cambio se mueve totalitariamente *desde la Totalidad misma.*

Es ahora que podemos comprender aquello de "se llaman cristianos", pero no lo son. En efecto, el conquistador en tanto tal no pudo creer en el indio, no pudo tener fe. Para resumir lo dicho y adelantar lo que diremos se nos permitirá un esquema representativo:



Movimiento analéctico de la fe en el Otro y del servicio liberador tal como la comprendía Bartolomé

Este primer esquema representa el movimiento propiamente cristiano que parte desde el Otro, el pobre, analécticamente, y que le sirve en la liberación histórica, signo de la liberación escatológica. Mientras que el movimiento de la conquista, de toda conquista de un hombre sobre otro sigue el siguiente movimiento:



Movimiento dialéctico de la conquista o dominación de un hombre sobre otro

La conquista es un movimiento de expansión de "lo mismo". El conquistador no es puesto en cuestión por el conquistado, sino que venciéndolo por las armas le impone lo que él ya es: la "civilización", su propia religión tal como la practica y porque él la practica así. La conquista es un proceso dia-léctico (del griego: *diá*: a través): el movimiento por el que el horizonte de la Totalidad se desplaza comprensivamente abarcando al Otro como cosa e incluyéndolo en la Totalidad (que ha crecido en cantidad pero no en esencia histórica, y la cualidad hegeliana no es *novedad* histórica sino pasaje al acto de lo mismo en potencia). La "conquista de América" es un pecado originario de la modernidad, es una pascua negativa de la opresión, es la dialéctica de la dominación hecha universal, planetaria. Los pueblos metropolitanos (el nordatlántico: Europa, Rusia y Estados Unidos) vinieron así a instalar una Totalidad opresora cuyo movimiento antropofágico comenzó en el siglo XVI con la gloriosa "conquista de América": "Manifiesto es a todo el mundo los delitos e insultos inexpiables que los españoles [los europeos todos después] a Dios, nuestro Señor, han hecho en las Indias"[40].

La conquista es un pasaje de lo mismo a lo mismo, de la potencia al acto; es un proceso panteísta donde la Totalidad se afirma como única. La conquista es el acto supremo del príncipe de este mundo tan exaltado por Nietzsche[41]. El *Uebermensch* de este genio europeo moderno, aunque él no lo dijo, son los Cortés y los Pizarros. "En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas, por su hacedor y criador así dotadas entraron los españoles luego que las conocieron, como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos"[42]. ¿No es acaso el oráculo de Heráclito que "la guerra es el padre de todo"[43]? o ¿el de Hobbes del *homo homini lupus*? La dialéctica conquistadora *no puede creer* en el enemigo, en el infiel, en el bárbaro, en el no-ser, en el indio. Dios no puede epifanizarse por el indio al conquistador. No tener fe en el pobre es no tener fe, simplemente. Ellos pretendieron predicarle "la fe", *enseñarle* al indio una doctrina: el indio era una "cosa" en el mundo hispanoamericano, alguien que trabajaba para el español en la encomienda, la mita; alguien que repetía un catecismo (pedagogía de la dominación entonces). Fe y conquista son nociones contradictorias. Los conquistadores como conquistadores se les "llamaba cristianos" pero no podían serlo.

III. EN LA PRIMER ÉPOCA (1492-1551)

En una periodificación que hemos propuesto para la historia de América latina, para la Iglesia en América latina, consideramos como primer momento la época de la conquista y de las grandes misiones del Imperio azteca y maya, Inca y los Chibchas principalmente[44].

La estratificación social del mundo indio e hispánico al enfrentarse cambian. Comienza así el cambio social en América. En esta primera época la estructura social, económica, política, cultural del indio es desquiciada para siempre. La conquista fue “destrucción de las Indias” como dice Bartolomé. Por parte de los españoles hubo dos tipos de hombres: el guerrero conquistador y el misionero, entre ellos otros grupos que se organizarán más claramente con el tiempo.

Los guerreros conquistadores siguen la dialéctica de las armas, de la violencia y del triunfo del más fuerte. Claro es que el militar necesita una ideología (aún una teología) que le permita fijar netamente al Otro como el enemigo, a quien hay que vencer. Pero ese guerrero conquistador se decía cristiano. ¿Cómo pudieron hombres de Iglesia, cristianos, llegar a ser opresores, conquistadores de otros hombres en nombre de su pretendida "fe"? ¿Cómo se podría "orar por el enemigo" -indicación del Evangelio- y al mismo tiempo entablar contra él una guerra de conquista? Todo esto era posible porque pasaba por ser la esencia misma del cristianismo el que este se identificara a la *Cristiandad* que se fue organizando desde el siglo IV. primero como Cristiandad bizantina, después latina y en ella la hispánica[45]. En la metamorfosis de la "Ciudad de Dios" el Reino escatológico terminó por identificarse con una cultura: la Cristiandad. En la Edad Media las cruzadas tenían toda la significación de "guerras santas", mimetizando la actitud musulmana más que evangélica. Más allá del horizonte de la ecumene (es decir: de "mi casa", en griego *oikía* es "casa") latina están los infieles, los bárbaros, los incultos, lo profano, lo peligroso, el no-ser, la nada (hoy diríamos: lo analfabeto, sin costumbres refinadas). La Portugal del siglo XIV de Enrique el Navegante se internó hacia los mares de nadie, en el Atlántico, con conciencia de ir hacia el no-ser que debía ser civilizado y convertido a la fe cristiana. Los Papas apoyaron sus aventuras y entregaron pleno dominio sobre tierras, animales y hombres. Así surgió el Patronato[46], es decir, la potestad misionero-conquistadora de la Cristiandad sobre las culturas y los hombres descubiertos. España, por su parte, que venía reconquistando sus tierras ocupadas por los infieles desde el lejano 718 lleva en 1492, siete siglos de gloriosa ya santificante guerra contra los que no tienen fe cristiana, se ha acostumbrado a vencer

al Otro, al que está más allá del horizonte de la Totalidad, por las armas para después "predicarle" el Evangelio. La *reconquista* era la expansión opresora y dialéctica de la Cristiandad, "lo mismo", sobre el Otro, como dominación cultural, política, económica y religiosa. Europa entonces, en el "yo reconquisto", que después será en América "yo conquisto", y posteriormente ontológicamente enunciado como "yo pienso", y agónicamente como "yo voluntad de poder", *pone e im-pone* su "yo" como único, incondicionado, indeterminado, universal, natural, absoluto, divino, totalizado. *Ego cogito cogitatum* (yo pienso lo pensado, desde Descartes a Husserl, que es anticipado por un "yo conquisto al conquistado") es el enunciado mismo de una cultura imperial, dominadora, despreciadora del Otro como otro. Si el Otro, el pobre, el indio, es "lo ya conocido", "lo ya trabajado", "lo ya explotado", "lo ya conquistado", no puede ser creído. El *cogitatum* no es *creditum*. No puedo tener fe en alguien que conozco, que comprendo, que no tiene ninguna exterioridad con respecto a mi mundo conquistador y opresor. Sólo puede creerse en alguien que guarda exterioridad y por ello *creo* en lo que me dice sin todavía *saberlo*. El "yo" de la Cristiandad como Totalidad había aún interiorizado o intrasistematizado a Dios mismo, ya que la Cristiandad (el "*Sacro* imperio romano") creía no sólo tener a Dios de su parte sino como momento de su estructura. La divinización de Europa es una totalización increyente. O mejor, la fe viene a ser considerada una *visión*, un *conocimiento teórico de una doctrina*.

La fe como doctrina teórica se enseña en un catecismo que es necesario memorizar, repetir, recordar. La memoria conserva "lo mismo"; pero "lo mismo" en historia es lo pasado. El ser recordado es ser opresor, es el fruto de una pedagogía opresora que niega al Otro como otro, en todo aquello que tiene de dis-tinto. Si se *repite* un catecismo de Trento una cierta *visión* de las cosas quiere decir que la esencia de la cuestión está en la teoría, en la intuición, en la ciencia, en un cierto "ver". Los entes son vistos y comprendidos en la Totalidad, pero el Otro como otro solo aparece como un "rostro" tras el cual se oculta el sagrado misterio de su libertad, invisible, incomprensible, en quien hay que creer y al que hay que creer en su palabra reveladora. La palabra no es vista sino oída. La visión y la doctrina, la teoría y el saber vinieron a ocupar el lugar de la fe en el pobre que es la epifanía histórica del Dios de Israel, de la Iglesia cristiana. La fe transformada en saber es el pasaje del cristianismo a la Cristiandad. En este sentido Hegel es el ontólogo no sólo del mundo luterano sino del europeo en general. La razón visiva viene a ocupar el lugar del amor-de-justicia, de la esperanza y de la fe en el

Otro. El saber, el sabio es el hombre perfecto de la Totalidad totalizada, del ídolo, de la divinización del "yo" conquistador moderno que debió sufrir el indio, el africano y el asiático. El "yo" como fuerza, como potencia opresora, instrumentado de las carabelas y los caballos, de los perros y la pólvora y de un *êthos* guerrero de sanguinaria y adiestrada audacia en el arte de matar al Otro[47] dio pronto a Europa, gracias al oro y la plata del indio ya la venta de esclavos negros una preponderancia mundial que ya se dejó ver en Lepanto. El pecado de la dominación imperial, que en evangelización es dominación pedagógica, no ha sido considerado ni por los teólogos del Concilio de Trento, ni por los del Vaticano I ni II. Es un pecado omnipresente que se ha llegado a confundir a la "naturaleza" de las estructuras económico-política, que se mueven por "Leyes naturales".

Los grandes misioneros, desde Antonio de Montesinos, O.P., y Pedro de Córdoba, O.P., en la Hispañola, pasando por centenares de otros, entre los que debemos contar a Bartolomé, aunque proporcionalmente fueron minoría, significaron la Iglesia misionera propiamente dicha. Ellos evangelizaron en la medida de sus posibilidades. Ellos *pudieron tener fe*, porque dieron lugar al Otro como otro, al indio como culto (en su propia cultura), al pobre en su dignidad de hombre, y delataron la injusticia de la encomienda, de la opresión, de la conquista, de las "pacificaciones" por las armas. Ellos distinguieron entre cristianismo y Cristiandad, entre el Evangelio y una cultura. Bartolomé escribió una obra, la primera en su género en la Edad moderna y prototipo de pastoral misionera: *De unico modo* ("Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión"); evangelización por la palabra compasiva y no por las armas conquistadoras[48]. El Otro aparece como digno. En esto a veces el profeta utopiza ya que cree descubrir valores donde en verdad los proyectan. "Todas estas universas e infinitas gentes, a todo género crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos..."[49].

Ellos evangelizaron. Evangelizar no es conquista. Evangelizar es el “servicio analéctico” (*habodáh*) que parte de un oír la voz del Otro, del pobre; que parte entonces de la fe. No es la expansión dialéctica de lo mismo que incluye al Otro como instrumento en la Totalidad. Es en cambio (véase el primer esquema del § 2), evangelizar es un partir desde el Otro, desde su revelación; el "servicio" o la praxis liberadora es respuesta y responsabilidad de organizar desde él y para el Otro un *nuevo* orden. Ese nuevo orden no es mero crecimiento de "lo mismo", sino innovación, pro-creación, es liberación humana, económica, política, cultural, signos de la liberación escato-

lógica en Cristo. El evangelizador comienza por ser discípulo del Otro, del pobre, del indio: "Cada mañana él me despierta y lo escucho como lo hacen los discípulos. El señor Yahveh me ha abierto los oídos" (*Isaías* 50, 4-5)[50]. El trabajo liberador o "servicio" parte desde la palabra del pobre, tal como lo hizo el obispo mechoacano Vasco de Quiroga (obispo entre 1538-1565) con sus cientos cincuenta pueblos de "hospitales" entre los Tarascos, o un Pedro Claver con los esclavos negros de Cartagena, o Roque González en las "reducciones" entre los Guaraníes del Gran Chaco...

La evangelización no parte entonces de una potencia dominadora de la Totalidad sino que se origina en el Otro, en el pobre, en el indio, en el negro... en Dios que ha amado revelarse por los que se encuentran a la intemperie más allá del sistema. En esto el semita Hammurabi (1750-1792 a. J. C.) se mostró más sabio que muchos conquistadores cuando en su *Códice* dejó escrito:

> "He puesto fin a la guerra...
> de modo que el fuerte no oprimiese al débil
> y se hiciera justicia al huérfano ya la viuda..."[51]

La evangelización es lo contrario a la conquista dialéctica. El más grande de todos los dialécticos ha sido Aristóteles con su célebre doctrina de la potencia-acto (*dynamis-enérgeia*) que es panteísta y opuesta al creacionismo de un Tomás, por ejemplo, cuya esencia es creación-creatura, o libertad creante incondicionada (nada) -existencia creada, o Espíritu (*rúaj*) -carne (*basar*), y que yo denomino: Alteridad-Totalidad. Hegel subjetivizó el pensar aristotélico en una dialéctica que es el movimiento mismo de la divinidad, única realidad. En esto Marx depende de Hegel y es necesario en América latina superarlo. La evangelización del siglo XVI o del siglo XX instauran un nuevo método de con-fianza en el Otro, un método de la palabra analógica, una analéctica. La fe profético-evangelizadora de nuestros primeros misioneros es la fecundidad paterna. La madre es Amerindia. El hijo es América latina. El padre es el conquistador y el misionero. El conquistador repite; el evangelizador pro-crea, es fecundo, innovador (he dicho: es la fecundidad paterna). El profeta, como subversivo de la Totalidad hispánica le echa en cara su pecado, su injusticia, y relanza el proceso creativamente. Él es el que permitió la novedad del hijo y no la mera imitación del padre. América latina no es España gracias a los Bartolomé. Estados Unidos en cambio es Europa o una provincia privilegiada de Inglaterra crecida inmensamente. Los misioneros defendieron al indio, su lengua, sus costumbres, su raza. El habitante de América latina es el mestizo, el zambo, el hijo

nuevo. Sin embargo, la fe de los evangelizadores fue ingenua con respecto a la originalidad futura de América latina; no pudo no serlo. El padre, aún el respetuoso de su hijo, no es su hijo. La fe profética evangelizadora no fue todavía la *fe cristiana latinoamericana*. La historia de la *maduración de la fe* ha sólo comenzado.

IV. LA PRIMERA TOTALIZACIÓN (1552-1808)

Se trata de la época que hemos denominado con Santo Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima (1581-1606), la "Cristiandad de Indias"[52], tiempo comprendido desde el fin de la organización de las colonias hasta la invasión de Napoleón a España. Se trata de la estructuración de un "todo", es decir, es un proceso que termina en una "totalización" diferente a la europea, como fruto de la conquista. El indio es incluido en dicho "todo" como una *parte* dominada, oprimida, en la encomienda, en la mita, en el servicio personal, en la organización legal de la Cristiandad indiana (las llamadas "Leyes de Indias" cuya compilación se llevó a cabo en 1681 en seis libros). Esta "totalización" vuelve a negar la posibilidad de la fe en el pobre, epifanía novedosa de Dios. El pobre, el indio, ya es "naturalmente" un rudo al que se le ha hecho dadivosamente partícipe del "don" de la hispanidad.

Se ha producido un cambio social de la época de la conquista al de la Cristiandad colonial. El conquistador guerrero que luchaba en nombre del Rey deja lugar a una nueva estratificación social. La metrópoli imperial es España, teniendo como puntos de apoyo primero Sevilla y después Cádiz. En Indias se encuentra en primer lugar, como lo más aristocrático de la oligarquía colonial, una "burocracia" hispánica. Se trata de los Virreyes, Gobernadores, Presidente y Oidores de las Audiencias, y muchos otros cargos civiles. Pero, al mismo tiempo, la casi totalidad de los Obispos, muchos de la Deánes y miembros de los Cabildos eclesiásticos, etc. Después viene la oligarquía criolla que aunque dependiente jurídica, cultural y religiosamente de la "burocracia hispánica" tiene al mismo tiempo un poder en parte autónomo. Son los comerciantes, los encomenderos, los que poseen el poder colonial económico y que han nacido en América. Forman parte de este estrato los graduados y los profesores de los universidades de Indias, y por ello el llamado alto clero, los miembros de los Cabildos eclesiásticos, los curas de las parroquias urbanas, los licenciados en teología, etc. Ellos tienen todos los resortes del poder efectivo colonial, su visión del mundo, su *êthos* existencial de

la dominación dependiente de España va ha configurar hasta el siglo XX la vida de las clases dominantes en América latina. Bajo dicho poder y preeminencia se encuentran los españoles empobrecidos, los simples soldados sin trabajo, los mestizos, los indios (sean cristianizados o en estado de primitivo paganismo fuera de la influencia hispánica pero de todas maneras tocados siempre por reflejas relaciones). Estos últimos son el "pueblo" dominado, oprimido, los "pobres" de la Cristiandad colonial.

La Iglesia institucional, en cuanto institución jerárquica, se encuentra íntegramente en la "burocracia" hispánica y la oligarquía criolla. En el Imperio romano, por ejemplo, la Iglesia se encontraba, íntegramente, formando parte del "pueblo" romano o, simplemente, de los esclavos o bárbaros. Aquí en cambio se ha invertido su ubicuidad social. Es bien conocido el fracaso de Zumárraga, arzobispo de México (1528-1548), en fundar un seminario para indios, hijos de la aristocracia azteca, en Tlaltelolco. Hubo pocos indios sacerdotes (que fueron ordenados porque "pasaron" por mestizos); sobran los dedos de una mano para contar los obispos indios de toda la época colonial. La Iglesia, entonces, ha sido "totalizada" y sólo por excepción sabe abrirse a la exterioridad del sistema constituido.

Pablo Neruda, el poeta chileno, nos pinta el nuevo orden establecido, mostrando, como los profetas, las sombras más que las luces del conjunto:

> "Se adjudicaron
> haciendas, látigos, esclavos,
> catecismos, comiserías,
> cepos, conventillos, burdeles,
> y a todo esto denominaron
> santa cultura occidental"[53].

La excepción de la totalización de la Cristiandad de Indias fueron los misioneros que se internaron más allá de las fronteras establecidas por los conquistadores. En efecto, desde el siglo XVI hasta el comienzo del siglo XIX la evangelización continuó. Los profetas de esas épocas fueron los fundadores de las "reducciones" en Perú, Nueva Granada, en el Chaco, y como Junípero Serra, continuando las labores de los jesuítas, extendieron el Evangelio hasta California, con sus fundaciones tales como Los Angeles y San Francisco y más al norte aún. En el Brasil, los que continuaron los trabajos de los jesuítas, desde el pionero Padre Nóbrega, también se fueron internando en tierra de nadie, en el infinito *sertâo*.

Estos evangelizadores pudieron tener fe; fe en el pobre, la epifanía del Dios creador del judeocristianismo. La Iglesia totalizada poco o

nada descubrió la originalidad del "pueblo" latinoamericano que se gestaba lentamente. Pero los mismos misioneros o evangelizadores, poseyendo ya una *fe latinoamericana*, esta tenía una doble limitación. Era una fe constitutiva e ingenuamente *dependiente* del cristianismo europeo hispánico (no podía no serlo), y por ello no llega aún a escuchar plenamente la voz del pobre latinoamericano. Se festejaba entonces la Navidad (el nacimiento de Jesús simbolizado en el nacimiento del sol) en diciembre (época de la muerte del sol) y la pascua (fiesta primaveral del renacimiento de la vida y por ello resurrección de Cristo) en el otoño (época de la muerte de la vida) en las "reducciones" jesuíticas del Paraguay, en el hemisferio sur. La dependencia "litúrgica" hacia perder, aún con la mejor buena voluntad, todo el sentido a la celebración cultual. El cristianismo dependiente americano reproducía, imitaba, alienaba al indio aún en el caso que los cristianos intentaran tener una fe atenta al pobre. Pero además era una fe latinoamericana *paternalista*. El "pueblo", el indio, era un niño, un rudo que había que educarlo en el hispanismo, en el cristianismo latino. Aún las "reducciones" californianas caían en esta presencia siempre paternal de los "padres", los "misioneros", los "doctrineros".

Es decir, en la vida cotidiana de la Cristiandad de Indias la fe había dejado lugar a un *saber*, la "doctrina", el catecismo. En el caso excepcional de una fe profética misionera latinoamericana, ésta se ejerce con una ingenua dependencia y con una deformante paternalidad que impide al indio evangelizado defenderse contra el hispánico cuando los "padres" dejan de protegerlos. Cuando en 1767 los jesuítas son injustamente expulsados de América por el absolutismo decadente de los Borbones, las comunidades indias desaparecen en gran parte al ser destruidas, conquistadas, robadas, diezmadas por los paulistas, los habitantes de Asunción y de las regiones colindantes a dichas "reducciones".

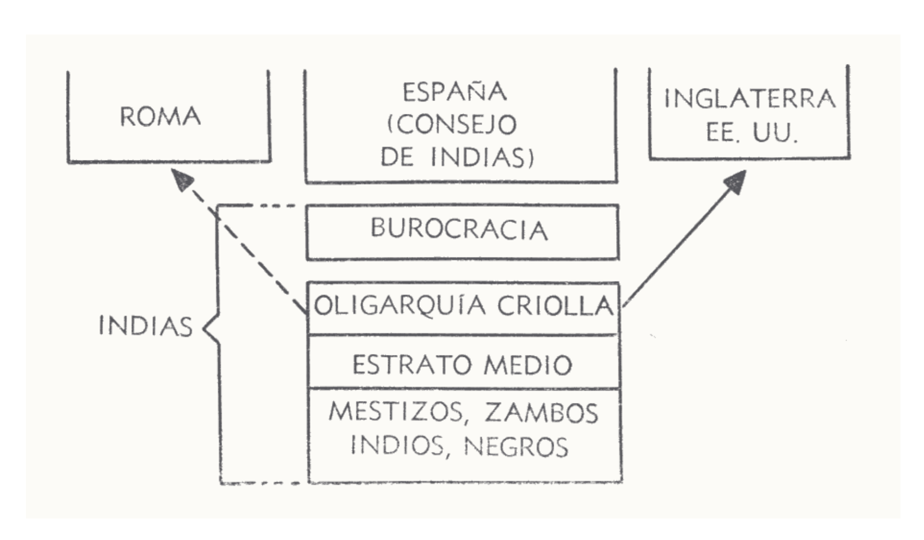
América hispana, el hijo, no toma conciencia de la autonomía que debiera tener ante su padre, España. El misionero, al fin, predica el catecismo de Trento, celebra una liturgia cristiana mediterránea y latina, propone leyes y técnicas europeas.

V. LA SEGUNDA TOTALIZACIÓN (1808-1929/1961)

Desde el comienzo de la llamada "guerras de la emancipación nacional" -teniendo en cuenta que Brasil y el Caribe tienen otro proceso, ya que Brasil se constituyó en Imperio y el Caribe dependerá

de España hasta fines del siglo XIX- hasta la crisis económica de 1929, o el fin de la segunda guerra mundial (1945), o intraeclesialmente hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965), se produce un nuevo cambio social, una verdadera revolución económica, política, cultural y religiosa que exigirá a la fe adoptar nueva posición.

Permítasenos una representación esquemática para abarcar visualmente la nueva estructura de los estratos sociales y la dependencia qus se produce desde el siglo XVIII al siglo XIX.



Se trata de la crisis de la Cristiandad colonial, del pasaje de una colonia hispánica a una neocolonia dentro del pacto que ahora propone Inglaterra. Desaparece la burocracia hispánica, lo que significará un caos institucional del cual todavía América latina no ha logrado íntegramente evadirse. La oligarquía criolla toma el poder, pero un poder dependiente de la nueva metrópoli, Londres, donde los próceres de la "independencia" del siglo XIX tuvieron su principal ayuda contra España, pero donde Bolívar tuvo ya sus principales enemigos cuando intentó reunificar América latina en Panamá en 1826. La desaparición de la "burocracia" hispánica fue para la Iglesia la desaparición de gran parte de sus obispos, realistas porque el Rey los había propuesto a Roma, y el regreso a España del alto clero. Pero al mismo tiempo significó la falta de conexión con Roma, que se relacionaba a la Iglesia en América por mediación del Rey y del "Consejo de Indias".

La Iglesia, de todas maneras, participaba activamente y formaba

la oligarquía criolla dependiente de Inglaterra. Esta oligarquía no era propiamente una burguesía; primeramente fue conservadora y terrateniente (heredera de la clase encomendera); poco a poco vino a dividirse y apareció el grupo liberal (aproximadamente desde 1850); habrá que esperar hasta fines del siglo XIX, y en algunos países, para que nazca una burguesía capitalista, industrial, comercial (importadora y exportadora), pero siempre dependiente de la metrópoli productora. Por último, la oligarquía burguesa terminará por ser conservadora (de un punto de vista cultural y religioso) y liberal (en el nivel económico-político).

En algunos países, aquellos que logran tener el control del aparato nacional (como en el cono sur, Argentina por ejemplo), nace un estrato flotante o fluctuante ("clase media") de arraigo preponderantemente liberal. Pero en la mayor parte de los países, sin control nacional del aparato productivo de explotación y exportación (como el grupo Andino y Centro América), son las compañías extranjeras mismas las que cumplen todas las funciones, sin necesidad de "clase media".

La "emancipación nacional" neocolonial oligárquica no fue una revolución popular. Neruda bosqueja bien la situación:

> "Después de las batallas victoriosas,
> bailan los señoritos en Palacio,
> y el mismo rostro hambriento
> mira desde la sombra de las calles"[54].

El "pueblo" latinoamericano, los empobrecidos, los mestizos, zambos, indios, esclavos negros, no tienen participación en el proceso. Son dominados por los nuevos señores, los mayordomos dependientes. Son los "pobres" del Evangelio, en los que habría que creer.

La Iglesia es, integralmente, conservadora. Los conservadores son por esencia católicos. Los liberales son anticlericales, anticatólicos, que invitan a las iglesias protestantes a la cultura laicista de corte francés a intervenir activamente en la vida latinoamericana de fines del siglo XIX. La Iglesia se ve arrinconada a apoyarse exclusivamente en un estrato tradicional, conservador, oligárquico colonial.

La fe profética desaparece casi, si no es un reducido grupo que comentan a Lacordaire o Lammenais, el "liberalismo católico". La crisis de la Cristiandad arrincona a la Iglesia a seguir identificando la cultura de la época colonial e hispánica como la fe concreta de la Iglesia. La fe se confunde así con un "saber de cultura", el "conocimiento culto de una doctrina" tradicional y del estrato conservador. Con el tiempo, el liberalismo accederá a la clase oligárquica y se producirá la confluencia conservador-liberal. Cuando dicho grupo

venga a apoyar al militarismo posterior a la crisis de 1929, dicho "saber de cultura" que pasa por ser la fe cristiana se identificará con el poseer la "civilización occidental y cristiana". Será el fruto del intento de una "nueva cristiandad", fundamentación teológica de la Acción Católica clásica, de los partidos demócratas cristianos y de la "teología de la seguridad nacional" para usar la fórmula de monseñor Padín, obispo brasileño contemporáneo. La fe deja lugar nuevamente a un *saber* pero no ya teórico (como el catecismo aprendido de memoria) sino existencial, experiencial, cotidiano, difícil de definir o enseñar porque se aprende en la familia, en la tradición, en la propiedad de la oligarquía dominante, y no por ello menos *dependiente* de la metrópoli trasatlántica.

El "pueblo" de los pobres (mestizos, zambos, indios, negros) mira todo el proceso *desde afuera*. La guerra de la emancipación neocolonial, la organización nacional liberal, la convergencia con la burguesía conservadora, la toma del poder militar (desde 1929), es como una procesión de figurillas que no saben por qué aparecen ni adónde van. Lo que el simple pueblo de los pobres sabe que todo ese proceso se ha hecho sin ellos. Por ello, contra una oligarquía que los quiere alfabetizar, educar europeizadamente, que los quiere alienar, por ello ese pueblo pasa de oído en oído sus tradiciones, su cultura popular. Es aquí donde el catolicismo que los evangelizadores del siglo XVI, con muchos defectos pero con titánica generosidad supieron inculcar, aparece el mismo pueblo como un baluarte de su propia autenticidad. El *catolicismo popular* es parte indivisible de la cultura popular. En esa religiosidad tan denigrada por la oligarquía europeizada como superchería, magia, idolatría, etc., hay fe; hay un creer en el pobre que se es, en el otro pobre, en el futuro, en la liberación. Esta fe no es un saber, no es autoconciencia ni conciencia como conocimiento, como doctrina, pero es un *poder creer*; es estar abierto a la escatológico porque no creen en el orden vigente, en la Totalidad que la oligarquía maneja dependientemente (cuyo centro es nordatlántico). El pobre cree en el pobre, con-fía en el pobre; por ello está abierto al Pobre de Nazaret y puede creer la revelación del Otro, del Otro absoluto, del Otro que todo sistema histórico organizado y vigente: el del capitalismo latinoamericano dependiente.

Es decir, se trata de un *segundo* momento de la fe latinoamericana *dependiente*, posterior a la totalización de la Cristiandad colonial. Por una parte, en la Iglesia comprometida con la oligarquía, es negación del hijo (América latina) o identificación con el padre (Europa). Es una religiosidad conciencialista -por usar la formulación de Lucio Gera-, que confunde la fe con el "saber de la cultura"

aristocrática, oligárquica, alfabetizada a la europea. Por otra parte, en cambio, la Iglesia de los pobres muchas veces sin instituciones (sin parroquias, doctrinas, clero que los ayude) pero conservando sus más antiguas tradiciones; este catolicismo popular es principio de autonomía latinoamericana, autoctonía y originalidad del hijo como distinto. Sin embargo, no se tiene ninguna conciencia *crítica* de la alienación que se ha introyectado en la pedagogía opresora, que es negación de auténtica liberación en el populismo ingenuo. La fe simple del pueblo pobre, fe no ilustrada, debe ser el punto de apoyo de la liberación, pero discerniéndola de los disvalores que incluye esa misma religiosidad, discernimiento propio de la profecía.

VI. DETOTALIZACIÓN AUTOCONSCIENTE (1962-)

Se trataría de analizar ahora la *primera* fe profética latinoamericana; primera decimos porque la fe profética de Bartolomé y los evangelizadores del siglo XVI fue fe *hispánica*; la fe posterior aún de los mejores fue una fe latinoamericana *dependiente*. Solo muy recientemente surge la autoconciencia de la dependencia, no sólo al nivel de lo económico, político, cultural, sino igualmente al nivel religioso, litúrgico, teológico. La escucha de la voz del pobre, antropológica entonces, que es oída como la provocación misma de Dios, desde una situación humana periférica con respecto a la metrópoli nordatlántica es nueva, es inesperada. Esto significa poder ahora volverse sobre el centro y efectuar una crítica mucho más fundamental que la practicada por sus mejores pensadores, teólogos. El nordatlántico (Europa; Estados Unidos y Rusia) pierde a los ojos del profeta su pretendida universalidad, deja de ser una Totalidad universal, única, divina. Es la detotalización crítica de todos los supuestos recibidos en un proceso pedagógico de dominación. Es la posibilidad de oír al pobre más allá del sistema nordatlántico; de oír al indio, al mestizo, al negro, al amarillo, a los oprimidos del mundo (que son oprimidos en parte y también por los oprimidos de Europa).

Ahora no se trata ya de una guerra de la emancipación nacional, sino de una lucha por la liberación latinoamericana. Es la revolución del "pueblo" mismo latinoamericano, contra su propia oligarquía centenaria y por intermedio de ella del imperialismo mundial de los conglomerados internacionales. Es un movimiento que aparece y retrocede, que da signos de vida y avanza lentamente: la revolución mexicana de 1910 podría ser su punto de partida, aunque queda después incorporada al sistema. Desde entonces son cada vez más numerosos esos signos. Pierde poder la burguesía nacional por la crisis

internacional de 1929, irrumpiendo la nueva clase militar. De allí que las opciones se reducen a dos extremos, entre los que caben muchas posiciones intermedias: o un fascismo con capitalismo dependiente nacional o un socialismo latinoamericano. El cambio social, entonces, es inmenso, sobre todo si se tiene en cuenta que los Estados Unidos va reemplazando progresivamente la vigencia imperial de Inglaterra. Desde las ocupaciones de territorios mexicanos en el siglo XIX, es decir, desde la anexión de Texas en 1846, hasta su avance en el Pacífico, en América Central. Desde 1930 su presencia se hace más profunda en toda América latina, hasta que en 1945, fin de la Segunda Guerra mundial, los Estados Unidos queda con todo el poder imperial sobre nuestro continente. Dependiente del coloso del norte la oligarquía burguesa-militar, conservadora liberal; una creciente clase flotante o media en todos los países; un pueblo de pobres, campesinos, obreros y marginados que no ejercen el poder.

La Iglesia se sitúa hasta el Concilio Vaticano II en un proyecto de "nueva Cristiandad", lo que le permite hacerse presente en los estratos oligárquicos y medios; muy poco en la clase obrera (por la JOC) o el campesinado (por la JAC). Sin embargo, el *catolicismo popular* es una Iglesia de pobres en latente espera. Este pueblo en lenta toma de conciencia de la necesidad de una liberación.

En la mayor parte de América latina (téngase en cuenta que Brasil, Argentina, México y Colombia, constituyen más de las dos terceras partes de América latina) la fe cristiana de la oligarquía es un "saber de cultura" que se identifica con la "civilización occidental y cristiana" y que desde el "Informe Rockefeller" sobre "la seguridad del hemisferio occidental" se identifica con la política externa de Estados Unidos: "Hay una tendencia -nos dice el informante en Estados Unidos- a identificar a la policía de las otras repúblicas americanas con la acción y represión políticas, más que con la seguridad"[55]. La "ideología" del orden establecido (que se lo confunde con el orden natural y divino) sitúa como lo maligno mismo, como el mal de los maniqueos, como el enemigo (de Cristo y del ejército) al “comunismo”. La "ideología" dominante, que se autodenomina cristiana, significa la alianza de ingenieros y militares que construyen y defienden la Iglesia y la cultura occidental. El desarrollo sin pensar y la guerra a lo subversivo viene a constituirse en momentos esenciales de la fe cristiana intratotalizada, integrada, aculturada. Las armas, la violencia represiva, las fábricas de bombas, todo está al servicio de la "legalidad" -sin preguntarse si la leyes injusta porque ha dejado todo un pueblo de pobres a la intemperie.

Es contra esta Totalidad, contra la divinización de este "orden"

que se levanta el profeta y lo critica como el ídolo. La fe profética no usa los datos económicos, políticos, históricos para realizar un análisis científico. Es a partir de las estadísticas que detecta el pecado, la idolatría, la "muerte de Dios". Un minero del COMIBOL gana cincuenta veces menos que un minero en Estados Unidos. ¡He allí el pecado de la modernidad! La teología de la liberación, parte reflexiva de la profecía (profecía como momento ordinario de la fe cristiana y no como carisma extraordinario), parte de la realidad humana, social, histórica para pensar en un horizonte mundial las relaciones de injusticia que se ejercen desde el centro contra la periferia mundial de los pueblos pobres. Pero dicha injusticia la piensa teológicamente a la luz de la fe cristiana, articulada gracias a las ciencias humanas, ya partir de la experiencia y el sufrimiento del pueblo latinoamericano.

"Dios ha muerto" gritó Zarathustra, el personaje de Nietzsche. La cuestión de la "muerte de Dios" ha sido mal planteada en Estados Unidos y Europa (y por ende en el ateísmo oficial ruso). No se trata de una cuestión teórica; de la dificultad de conocer a Dios, de descubrirlo o no en un lenguaje mítico u ontológico; ni en la múltiple manera de nombrarlo. Para Hegel el Hijo muere para que el Espíritu se manifieste como comunidad divina, como historia sagrada. La muerte del Hijo en Hegel es un momento dentro del panteísmo subjetual de la Totalidad absoluta. Los posthegelianos vieron claro que había que negar al "dios" de Hegel. Feuerbach dice entonces *no* a la teología hegeliana racionalista y *sí* a la antropología. En efecto, negar al "dios" de Hegel, el de la modernidad europea (del "yo conquisto", "yo pienso" o "yo como voluntad de poder") es, exactamente, la propedéutica y la espera de la revelación del Dios de Israel. Es verdad que después de Hegel "el presupuesto de toda crítica es la crítica a la religión"[56] -como enuncia Marx-, es decir, a la religión de Hegel, a la divinización del "yo" europeo; el ateísmo del "dios" oro y plata de la burguesía europea es la introducción negativa a la positiva afirmación de un Dios otro que todo ídolo. La cuestión de la "muerte de Dios" no es teórica, es una cuestión de justicia.

La afirmación de un Dios alterativo y creador es la condición de posibilidad de que jamás una Totalidad se totalice enteramente. El Dios judeocristiano, de la Libertad, el Amor y la Justicia, había desaparecido del horizonte de Europa, porque Europa había asesinado la epifanía de Dios: el indio, el negro, el amarillo. El imperialismo europeo es ateísmo del Dios creador y divinización del ídolo. El ídolo es ausencia de Dios, es fratricidio, es muerte de Abel, dominación sobre el indio, el negro, el amarillo: dominación imperial sobre el

Tercer Mundo. ¡Dios no ha muerto, se ha ausentado! ¡El que ha muerto es el "dios" que ocupaba su lugar: el "yo" europeo! Su muerte es augurio de nueva revelación de Dios, de un nuevo momento de la fe, del primer momento de la fe, del primer momento de la fe profética latinoamericana, africana, asiática. "Bel se desploma y Nebo se derrumba! Sus ídolos son puestos sobre bestias de carga" (*Isaías* 46, I). O como ora el poeta latinoamericano: "Babel armada de Bombas! / Asoladora! / Bienaventurado el que coja a tus niños / -las criaturas de tus Laboratorios- / y los estrelle contra una roca!"[57].

Solo nosotros, los hijos de Europa y otros que ella, los que hemos sufrido la dominación, podemos decir que "Dios no ha muerto" solo nos habéis asesinado. Es por ello que Feuerbach, Marx, Nietzsche son todavía demasiado europeos, no han podido vislumbrar una nueva teológica, la teológica de la justicia internacional. No basta con negar la totalización europea (la detotalización es crítica y profética contra el ídolo), es necesario afirmar la epifanía del Dios creador en la revelación del pobre antropológico, en los pobres de los pueblos subdesarrollados. En el colonialismo había sido destituido de su estatuto de epifanía el "rostro" de los otros pueblos; no se les dio la "cara" (en el cara-a-cara bíblico) sino la "espalda" (se los cosificó o se pecó contra Dios oprimiendo al hermano, único pecado en el sentido bíblico de "dar la espalda" y no la "cara").

No es con mucha teoría que Dios se presentará de nuevo. Solo será con *Habodáh* ("servicio"), trabajo liberador, que es al mismo tiempo "praxis político liberadora" con respecto al pobre, y liturgia (*habodáh* en hebreo) con respecto a Dios. "Misericordia deseo y no sacrificios" indica exactamente que es necesario primero la mediación antropológica de justicia para que sea verdadero el culto al Dios Otro que todo ídolo.

La fe profético liberadora latinoamericana lanza entonces su crítica contra los idolátricos valores de la europeidad dominadora, conquistadora, imperial. Atea del sistema la fe crítico liberadora en el horizonte mundial deja atrás la ingenua posición de la antigua dependencia teológica y con ella los restos de la "ideológica" teología europea que tapaba el pecado originario de la modernidad con frondosos tratados de argumentaciones sofísticas, ya que la condición de posibilidad de la adecuada interpretación de la palabra de Dios ahora y aquí es la justicia, es una ética de la liberación del pobre, es el adecuado precio de las materias primas de los países pobres, es la conciencia del pecado de la venta de armas para llevar a cabo guerras fratricidas organizada por los mismos comerciantes de dichos armamentos, etc. Una ética teológica de la liberación es la "teología fun-

damental", la "introducción fundamental" a la teología, y no tratados sobre la credibilidad teórica de Dios. La credibilidad real de Dios es detotalizar el sistema y escuchar en el compromiso "servicial" práctico la pro-vocación del pobre. Solo en el compromiso liberador se puede pensar su palabra y en ella la revelación actual de Dios.

La afirmación de un Dios creador, exterioridad y nada del sistema, es necesaria para que la Totalidad no se cierre nuevamente en una dominación de otro nivel evolutivo, error en el que cayeron los post-hegelianos con su mero ateísmo del sistema. El método analéctico, más allá del dialéctico, es perenne garantía de que la totalidad debe siempre abrirse a un más allá desde donde se revela lo nuevo, lo futuro, la liberación: el pobre. Qué Cristo se epifanice por el pobre, entonces, no es una mística identificación, sino una estricta formulación de la mayor importancia en nuestros días. Afirmar a Cristo o a Dios y no escuchar al pobre es caer en la herejía cristológica del monofisismo, en una eclesiología totalizada donde la institución niega la profecía y por lo tanto el Reino como futuro. Afirmar a Dios desde la Totalidad, directamente, es afirmar el *statu quo* del sistema y es, de hecho, negar al Dios creador alterativo, porque se afirma al sistema como el ídolo. Solo es posible testimoniar ante la Totalidad idolátrica la realidad del Dios creador y liberador si el profeta se compromete efectiva e históricamente por un proyecto liberador, económico, político, cultural, concreto, futuro. El proyecto liberador futuro y político niega por superación la Totalidad establecida y por ello es atea del orden idolátricamente establecido; pero al mismo tiempo no pretende ser el proyecto liberador final del Reino que solo anuncia sin identificarse por él. Pero, solo significa creer en el Reino futuro el que no defiende como único eterno, divino y natural al orden establecido. De ahí la paradójica posición del que pretendiendo no confundir su fe con la política y al no realizar ninguna crítica política, confunde al fin su fe con el orden establecido y su fe en un Dios futuro sin mediación histórica viene a afirmar al ídolo del sistema. La situación no tiene tres salidas sino dos: o se adora al ídolo (sea como ídolo o sea en el angelismo que pretende no mezclarse con las realidades terrenas porque se adora a un Dios trascendente, con lo que de hecho es adorar al ídolo) o se es ateo del ídolo. En el ateísmo del ídolo o la Totalidad (la *basar* o carne) se puede afirmar como Totalidad irrebasable un proyecto histórico futuro, pero en este caso es idolatría por anticipación; o se afirma un proyecto de liberación histórico futuro pero como mediación y *signo* (*semeion* tal como los milagros de Jesús para despertar la fe) del proyecto liberador escatológico final. Algunos piensan que

comprometerse por un proyecto de liberación histórico concreto (socialista por ejemplo) es negar el proyecto escatológico del Reino. Se debe contestar: el que no se juega por ningún proyecto histórico está ya comprometido por el peor de ellos, por el ídolo, por el sistema vigente; el que se compromete por un proyecto futuro económico, político, cultural, etc., carnal entonces (por la ley de la en-carnación que significa asumir todo el hombre menos en el pecado que es la dominación de otro hombre) sin absolutizarlo manifiesta al Dios futuro de la parusía.

La fe profético latinoamericana, fe de liberación, es la primera fe que integra la totalidad del hombre latinoamericano (sociológico, económico, político...) en un pensar metódico que solo hoy descubre a América latina que nunca se supo otro que todo otro pueblo siendo sin embargo desde 1492 un pueblo nuevo. El hijo, cuando nace, es nuevo pero no sabe su novedad. Solo en su adolescencia descubre su dis-tinción con todo otro. Hoy la fe profético latinoamericana se descubre dependiente y alienada, fruto de un pecado centenario. Comprende cual es el ídolo, cual es el camino de la liberación que debe predicar. En su tarea poco o nada podrá ayudarle la teología vigente europea, y, sobre todo, resultará sumamente nocivo y perjudicial la presencia en América latina de teólogos europeos que sin conocer la realidad latinoamericana, su historia, su temple, tengan el coraje sino la audacia, de querer "enseñar" la "doctrina" cristiana hoy. Debemos decirle que cometen un error hermenéutico fundamental. Enuncian palabras, problemáticas cuyo significado europeo no vale para la realidad latinoamericana. Es un último fruto de una dominación pedagógica que es necesario terminar ya para siempre. Pedimos a los teólogos europeos (y no los nombramos por caridad fraterna) que no se atrevan a ir a América latina bajo el grave peligro de cometer siglos después (siendo entonces la culpabilidad infinitamente superior) los errores de la conquista que tan fuertemente criticó Bartolomé.

La pobreza de la fe profética latinoamericana no es una mera virtud ni un voto o consejo de perfección; la pobreza es la disponibilidad o libertad con respecto a la Totalidad, disponibilidad del que oyendo la voz del pobre se compromete en su "servicio" liberador; caminando tras la voz del pobre se "sale" (éxodo) del Todo y viene a aparecer al Todo como el testigo de un nuevo orden futuro. El Todo no puede sufrir su presencia que le anuncia su muerte. Por ello, el profeta, que por su pobreza llegó a ser "testigo" termina por morir asesinado por la violencia represora, opresora del Todo. Jerusalén, la Totalidad, matará siempre a los profetas, como mueren hoy

en América latina. Muerte biológica de los Pereira Neto en Brasil o Gallego en Panamá, muerte psicológica de los torturados que no recuperarán más la salud mental; sufrimiento, dolores, horribles recuerdos de prisiones, golpes. No se clavan ya clavos en las manos, se usa ahora picana eléctrica.

Hemos pretendido entonces bosquejar una "historia de la fe cristiana" en América latina, una maduración que culmina en la interpretación latinoamericana de la revelación de Dios. La revelación de Dios se epifaniza históricamente por la voz del pobre, que es su contenido concreto. Cuando el pobre interpela diciendo: "-¡Yo tengo derechos que no son los tuyos!", es Dios mismo quien *pro-voca* a la historia, es Dios quien la *llama-hacia-adelante* (*voca-pro*). Dios reveló las "pautas" para interpretar la palabra del pobre con los profetas y esencial y constitutivamente con Jesús. Sin embargo, dicha revelación se sistematizaría como una "ideología cultural" si no fuera continuamente relanzada según el criterio que Jesús dio: "Cuanto hicieron con alguno de estos mis hermanos más pequeños, lo hicieron conmigo" (*Mateo* 25, 40).

Ese pobre que nos permite creer en Dios con-fianza es su interpelación y jugándonos por su liberación se lo descubre *más allá (analécticamente)* de la Cristiandad hispana e hispanoamericana, más allá de la Nación neocolonial de la oligarquía latinoamericana. Ese pobre es un pueblo pobre, el rostro por el que Dios se revela en América latina. Escuchar la voz del pueblo latinoamericano, del pobre, del oprimido, su catolicismo popular, es oír hoy y ahora la voz de Dios, su Verbo, el contenido concreto con el que se reviste y toma carne su revelación para nosotros.

Para poder interpretar esa palabra hay que comprometerse en la praxis liberadora, en el servicio y el trabajo que pone en cuestión el sistema, entrar entonces en la construcción de un proyecto concreto histórico de liberación. Desde la interpretación de la palabra del pobre el profeta se vuelve contra la Totalidad y le echa en cara su injusticia (*Pro-femi*: el que había delante). Esta es la inevitable "función política" de la fe cristiana cuando es profecía y no cuando es "saber" integrado como momento cultural de la oligarquía dominadora. La "función política" de la fe y la profecía no debe confundírsela con el ejercicio político que el partidario de un partido cumple para alcanzar la *toma del poder*. La fe y la profecía no se proponen la toma del poder de la futura Totalidad, pero inevitablemente deben enfrentarse al poder constituido en nombre del futuro (y por ello de un proyecto liberador histórico futuro) y gritarle su pecado, su idolatría. Si no tuviera *siempre, inevitable y esencialmente* la fe y la

profecía una "función política" ciertamente Jesús no hubiera muerto. Y, sin embargo, es de fe, de la más antigua fe en el *Símbolo de los apóstoles* que: "Murió bajo Poncio Pilatos". Pilatos es el Imperio, el Sanedrín y los herodianos eran el dependiente gobierno patrio dominador del pueblo judío, y Jesús parte del "pueblo de la tierra", del pueblo de los pobres, del pobre pueblo. El "profeta de Galilea" tuvo que predicar el Reino escatológico a través de la predicación de una liberación también histórica y por ello debió de totalizar la totalidad: "Dad al César lo que es del César pero a Dios lo que es de Dios". Es decir, el César o la Totalidad no es Dios.

En América latina los profetas mueren por idénticas causas y "bajo Poncio Pilatos", lo único que ya no habla latín sino diferentes lenguas europeas, y no usa ya lanza para atravesar el corazón del pobre crucificado, ahora usa ametralladoras, cohetes, bombas atómicas. Nuevamente dejemos hablar al poeta cristiano, el profeta de tierras nicaragueñas que con voz atronadora nos increpa:

"Escucha mis palabras oh Señor
Oye mis gemidos
Escucha mi protesta
Porque no eres tú un Dios amigo de los dictadores
ni partidario de su política
ni te influencia la propaganda
ni estás en sociedad con el gangster

No existe sinceridad en sus discursos
ni en sus declaraciones de prensa
Hablan de paz en sus discursos
mientras aumentan su producción de guerra

Hablan de paz en las Conferencias de Paz
y en secreto se preparan para la guerra
Sus radios mentirosas rugen toda la noche
Sus escritorios están llenos de planes criminales
y expedientes siniestros
Hablan con la boca de las ametralladoras
Sus lenguas relucientes
son las bayonetas...
Castígalos oh Dios
malogra su política
confunde sus memorándums
impide sus programas
A la hora de la Sirena de Alarma
tú estarás conmigo
tú serás mi refugio el dia de la Bomba

Al que no cree en la mentira de sus anuncios comerciales
ni en sus campañas publicitarias ni en sus
campañas políticas tú lo bendices
Lo rodeas con tu amor
como con tanques blindados"[58].

NOTAS

1 Véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, II, § 31.
2 La obra de Ramón Menéndez Pidal, *El Padre las Casas. Su doble personalidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963, es el fruto de una posición inadecuada para interpretar a Las Casas. Para Menéndez Pidal nuestro profeta es un paranoico con una sola idea: el odio a España. En efecto, el profeta puede aparecer odiando al dominador, pero es solo un momento dialéctico y complementario de su gran pasión: el amor al pobre, en este caso al indio. El profeta aparecerá siempre desde la Totalidad dominadora como el que quiere aniquilarla; así apareció Jesús a los miembros del Sanedrín, a Herodes, a los romanos.
3 Por su parte Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas*, *EEHA*, Sevilla, t. I-II, 1953-1960 (obra monumental inconclusa) solo ve una parte de la cuestión. No llega a perfilar la fisonomía del teólogo de la liberación que fue Bartolomé. Véase, para una visión resumida (y acortada por los editores) mi artículo en la *Encyclopaedia Britannica*, sobre "Las Casas, Bartholomé de".
4 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, al comienzo casi; EUDEBA, Buenos Aires, 1966, p. 36. Una bibliografía sobre la obra de Bartolomé véase en *Bartolomé de las Casas. Bibliografía para el estudio de su vida*, de L. Hanke-G. Fernández, Fondo histórico, Santiago de Chile, 1954. Las *Obras escogidas* de Bartolomé han sido editadas por J. Pérez de Tudela, Atlas, Madrid, t. I-V, 1957-1958.
5 *Brevísima relación, Ibíd*.
6 La cuestión no es solo planteada, como es sabido en la *Phaenomenologie des Geistes*, en sus obras de juventud o en la *Enzyklopaedie*, sino especialmente en la *Rechtsphilosophie*, § 67.
7 *Brevísima relación, Ibíd.*
8 *Archivo General de Indias*, Aud. Charcas 313. Este texto inicia nuestro trabajo sobre *Les évêques hispano-américains, defenseurs et evangelisateurs de l'indien* (1504-1620), Franz Steiner V., Wiesbaden, 1970 (en castellano editada por el *CIDOC*, Cuernavaca, 1969-1971, en 9 volúmenes).
9 *Archivo General de Indias*, Aud. México 374.
10 *Brevísima relación, Ibíd*.
11 *Ibíd*., p. 30. Hablando de las "dichas conquistas", nuestro teólogo de la liberación indica explícitamente que "no se las podía conceder sin violación de la ley natural y divina, y, por consiguiente, gravísimos pecados mortales, dignos de terribles y eternos suplicios... antes ponga (Su Majestad) en esta demanda

infernal perpetuo silencio" (*Ibíd*., p. 31). Bartolomé interpreta como pecado el hecho económico-político de la "conquista". La liberación dice relación a su correlato: el pecado imperial de la dominación nordatlántica, modo histórico concreto del pecado “fundamental” del último medio milenio.

12 Hegel le llamaría una *Totalität des Seins*, Heidegger en cambio un Welt con su *Seinsverständnis*. Se trata entonces de un horizonte ontológico, pero en su sentido cotidiano (Husserl diría *Lebenswelt* y aún *Lebensumwelt*; véase la reciente obra de Paul Janssen, *Geschichte und Lebensumwelt*, Phaenomenologica 35, Nijhoff, Den Haag, 1970). En nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, I, cap. I, §§ 1-6. Quiere indicar, por otra parte, el sentido de "totalité" en el pensamiento de Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, Phaenomenologica 8, Nijhoff, Den Haag, 1961 (obra de la que depende, en parte, la noción de "el Otro": Autrui).

13 *Popol Vuh*. *Antiguas historias de los indios Quichés de Guatemala*, ed. Albertina Saravia, Ed. Porrúa, México, 1971, p. 3.

14 *Comentarios reales de los Incas*, I, cap. XV; Ed. Universo, Lima, t. I 1967, p. 48.

15 Cfr. Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Francisco Diego Muñón, *Sixième et septième relations* (1358-1612), ed. Remi Simeon, París, 1889, p. 85.

16 Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, ed. José Ramírez, México, t. I, 1867, p. 95.

17 No repetiremos aquí lo que ya hemos expuesto en otras obras, por ejemplo en *América latina y conciencia cristiana*, IPLA, Quito, 1970 (original de una traducción francesa en *Esprit* 8-9 (1965), pp. 2-20); *Caminos de liberación latinoamericana*, Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1972; *Historia de la Iglesia en América latina*, Nova Terra, Barcelona, 1972, pp. 29 y ss.; *Iberoamérica en la historia universal*, en "Revista de Occidente", 25 (1965), pp. 85-95; etcétera.

18 *Historia general y natural de las Indias*, t. III, P: 60. "Y assi como tienen el casco gruesso tienen el entendimiento bestial é mal inclinado" (*Sumario*, t. VIII, 1945, p. 2).

19 *Der Moderne Kapitalismus. Die Genesis des Kapitalismus*, Dunker-Humblot, Leipzig, t. I, 1902. Lo que le permitió a Europa desde el siglo XVI inclinar la balanza mundial en su favor sobre las otras ecumenes todavía en pie de igualdad en dicho siglo (la árabe, hindú o china), fue dicho oro y plata. De Bordeaux partía un navegante sin escrúpulos y con sus naves vacías; en África engañaba a muchos negros; en las Antillas o en Cartagena los vendía por buen oro y plata; regresaba a Francia con sus bodegas llenas: negocio redondo de 100 por nada. Este es el origen del desproporcionado crecimiento de la riqueza de las naciones nordatlánticas. Su origen es un pecado: es la dominación del hombre sobre el hombre. La industria sabrá reproducir posteriormente en cantidad y calidad esta dominación. No negamos el valor de la industria; negamos su valor si es dominador.

20 *Fragmento 6*, ed. Diels-Kranz, 1964, I, p. 232.

21 *Fragmento 3*, p. 231.

22 *Historia de Indias*, III, cap. CXLVI, t. III, pp. 332-333.

23 Recomendamos de Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. XIV *De fide*, art. 1,

verdadera antropología sobre la fe. Estas cuestiones las hemos expuesto más arriba en "El método analéctico y la filosofía latinoamericana".

24 Sobre la significación de la cuestión de *Glaube und Wissen* en el pensamiento de Kant y posteriores, véase mi obrita *Para una destrucción de la historia de la ética*, III. § 15. La "fe racional" (*vernüftige Glaube*) (*KrV* B 848-859, A 820-831; *KU*, § 91, n 454 y ss., A 448 y ss.).

25 "...innerhalb der Philosophie selbst..." (*Glauben und Wissen*, Introducción; Theorie Werhausgabe, Suhrkamp, Frankfurt, t. II, 1970, p. 287.

26 *Vorlesung* XXIV, en la *Einleitung in die Philosophie der Mythologie; Werke*, t. V, p. 745. Schelling tiene conciencia que lo que es "puro pensar" no es sino pura "potencialidad (*Potentialität*)" (*Ibid*., p. m). Hegel, en verdad, definía la realidad desde la posibilidad (*Enzyklop*., § 383, Susatz; *supra*, t. X, p. 29). La crítica de Schelling se apoya, en definitiva, sobre la noción kantiana de que la representación no da por si misma la *existencia* a su objeto" (Kant, *KrV* A 92, B 125). Como las categorías de modalidad son analíticas (posibilidad e imposibilidad) son siempre negativas, y por ello Schelling denomina a la filosofía hegeliana un pensar negativo, contra el que él instaura: un pensar de existencia, una filosofía positiva, propedéutica, para mi, de la filosofía de los pueblos oprimidos del mundo (por ello introducción a la filosofía latinoamericana).

27 *Op cit.* de Schelling, p. 745.

28 Toda esta cuestión puede verse en la obra programática de Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), véase entre otras la reciente edición de G. Schmidt, Klostermann, Frankfurt, 1967.

29 *Ibíd*., § I, p. 35.

30 *Ibíd*., § 62, p. III.

31 *Ibíd*., § 58, p. 110.

32 *Thesen über Feuerbach*, § I; *Frühe Schriften*, ed. Lieber-Furth, Wissensch. *Buchg*., *Darmastadt*., 1972 t. II, p.1.

33 Ed. francesa del *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Gallimard, París, 1941, p. 202, nota 2.

34 *Ibíd*., p. 218.

35 *Philosophie der Offenbarung*, III, Vorlesung XXIV; Werke, t. VI, p. 407.

36 Tanto cuando Tomás dice "a caritate fides informatur" (*De Veritate*, q. XIV, a. 5, resp. C) es decir, "credere non habet assensum nisi ex imperio voluntatis" (*Ibíd*., a. 3), y por ello se explica que "intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis *alienis*, et non propriis" (*Ibíd*., a. 2). Con lo cual se indica que el asentimiento de la fe pende y depende de un compromiso práctico (*ex voluntate*) y no por una intuición teórica (*intellectus*) ni por una doctrina o saber (*scientiam*), pero tampoco por invención sino por discipulado del Otro ("quandc rationi aliquis exterius adminiculatur et hic dicitur disciplina", *Ibid*., q. 11*, De Magistro*, a. 1, respo. F). *Véase Para una ética de la liberación latinoamericana*, I, § 18: El otro como el rostro de la pedagógica. Trento citando al apóstol nos enseña: "...fidem ex auditu" (*Conc*. Trid., VI, cap. 6; *Conc. Oecom*. *Decreta*, ed. Alberigo, 1962, p. 648).

37 En el *Éxodo*, 33, 11, se dice que Moisés estaba "cara-a-cara" con Dios, en

hebreo *pnim el-pnim*, que Pablo traduce *prósopos prós prósopon*: "persona ante persona" (I *Cor*., 13, 12).

Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, I, § 16: "El Otro como escatológicamente dis-tinto".

38 La palabra del Otro es por ello *ana-lógica*. Su palabra, su *lógos* viene desde un más allá, desde algo más alto (*aná*-; *anó* en griego) de mi horizonte de comprensión. La palabra del pobre, la de Dios, es siempre analógica, como la palabra litúrgica que cae en cada hombre como las semillas: unas en el camino, otras en buena tierra. La misma Iglesia tiene miembros con muy poca fe (casi totalizados) otros con mucha fe (los que se juegan alterativamente por la liberación del pobre) y sin embargo no puede decirse que alguien no tenga ninguna fe u otro la tenga toda. Una eclesiología se hace aquí necesaria. Entre la identidad y la equivocidad hay todavía lugar para la "semejanza" y la "dis-tinción".

39 El término de *liberación* es bíblico. Véase por ejemplo *Éxodo 3, 7-8: lhatsiló*; como en Lucas 21, 28, *apolytrosis*. El término contradictorio es *esclavitud*. De allí que salvación-pecado, liberación-esclavitud vengan a indicar lo mismo, pero con la noción de "liberación" la teología latinoamericana quiere indicar que el pecado histórico tiene una estructura económica, política, cultural, religiosa muy concreta, y por ello el *signo* de la salvación no es cualquiera sino el adecuado. La *dominación* imperial del nordatlántico viene a ser una de las notas del *pecado* en el siglo XX, y una nota esencial. De allí que la liberación económico-política de los pueblos pobres del Tercer Mundo es igualmente un "signo" de la liberación escatológica.

40 *Representación dirigida por el Padre las Casas*..., en la misma edición de la *Brevísima relación* citada en nota 4, p. 141. Considérese cómo Las Casas descubre en la injusticia contra el indio un pecado contra Dios; lo que positivamente se expresa así: la revelación concreta de Dios es oír al indio y sus reclamos.

41 Nietzsche expresa, como nadie en Europa, la pureza misma del *êthos* de la dominación. Es la exaltación de la "voluntad de poderío" europea, que los españoles comenzaron y que los americanos del norte y rusos finalizan, que olvida la "voluntad impotente" del pobre. Para Nietzsche el pobre, el vulgo, el plebeyo es lo opuesto al aristocrático conquistador. Europa ha declarado inocente a Nietzsche de su vinculación con Hitler (en los trabajos de Jaspers, Heidegger, Müller, Fink, etc.), ¿no será porque de hecho se vive un mundo totalitario como el alabado por Nietzsche y vivido por Hitler o el Imperio universal del dólar? El pecado contra el Espíritu, el supremo, es no tener conciencia de estar come-Tiéndolo; el haber hecho del pecado un momento "natural" de la estructura de la Totalidad. En ese caso ese mundo totalitario está muerto aunque crezca, ya que también crecen los gusanos sobre el cadáver de los muertos.

42 *Brevísima relación*, p. 34.

43 *Fragmento 53*, I, p. 162.

44 En mis obras nombradas en nota 17 he tratado la cuestión. Las *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*, Estela, Barcelona, 1967, apareció resumida en francés (*Esprit* 7-8 juillet (1965) 53-65), en inglés (*Social Compass* XIV-5/6 (1967) 343-364), y en alemán (*Explosives Latein-Amerika*, ed. Theo Tschuy, Lettner, Berlín, 1969, pp. 23-33).

45 Sobre este véase lo escrito por nosotros en "De la secularización al secularismo de la ciencia", en *Concilium,* julio-agosto, 47 (1969), pp. 91-114; en "Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina", en *Stromata* (Buenos Aires), XXVI, 3-4 (1970), 277-336; y en especial en *Caminos de liberación latinoamericana*, pp. 28-66, pp. 98-101; etcétera.
46 Cfr. nuestra obra, *Historia de la Iglesia en América latina*, pp. 53-66; y "La designación de obispos en el primer siglo del Patronato en América latina", en *Concilium* (Madrid), VII, 8 (1972), 122-128.
47 Cortés se ufana de su triunfo sobre los indios. "Entonces, dijo Cortés: *Santiago a ellos*" (Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Austral, Buenos Aires, 1955, p. 107)."Desde la batalla pasada temían los caballos e tiros y espadas y ballestas y nuestro buen pelear, y sobre todo la gran misericordia de Dios, que nos daba esfuerzo para nos sustentar" (*Ibíd*., cap. LXV, p. 133).
48 Véase la reciente edición de A. Millares, Fondo de Cultura Económica, México, 1942, XIII, 593 páginas.
49 *Brevisima relación*, p. 33. La obra antes citada la escribió Bartolomé en ocasión de su experiencia en Guatemala, donde fue invitado por el gran obispo Marroquín (fue obispo desde 1533 a 1563).
50 Véase nuestro trabajo sobre "Universalidad y misión en los poemas del Siervo de Yahveh", en *Ciencia y fe* (Buenos Aires), XX, 4 (1964), ppo 419-464.
51 Véase mi obra *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969.
52 En el primer folio del manuscrito del III Concilio Provincial de Lima se lee: "...que con ojos tan piadosos se ha dignado de mirar esta yglesia y nueva christiandad de estas Yndias" (Bibliot. del Escorial, Manusco d-IV-8) (Cfr. nuestra obra *Historia de la Iglesia en América latina*, pp. 66-88).
53 Citado en *Pasos* (Santiago), 6 (1972), p. 5.
54 *Ibíd*. Para una caracterización de toda esta época (1808-1961) véase *Historia de la Iglesia en América latina*, pp. 89-147).
55 Texto del "Informe" en *Mensaje* (Santiago), 185 (1969), p. 396. Sobre esta época de la Iglesia latinoamericana (1962-1972) véase mi obra *Historia de la Iglesia en América latina*, pp. 149-297.
56 *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Introducción, ed. Cit., I, p. 488.
57 Ernesto Cardenal, "Salmo 138", en *Salmos*, Lohlé, Buenos Aires, 1969, p. 64.
58 *Ibíd*., pp. 13-14.